صادق المسلم

إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية

النفس نموذجاً

(٩٨٠-١٠٥٠هـ / ١٥٧١-١٦٤١م)



إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية

النفس نموذجاً

اسم الكتاب: إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية

النفس نموذجاً

اسم المؤلف: صادق المسلم

١٠٠٠/٢٠٠٩م. ١٤٢٩هـ

دار نينوى

للدراسات والنشر والتوزيع

سورية. دمشق. ص ب ٤٦٥٠

تلفاكس: ٥١٣٦٥٢٦ ١١ ٩٦٣ +

+٩٦٣ ١١ ٥١٤١٦٠٥

موبايل: ٠٠٩٦٣٩٣٣٤٤٩٧٣٤

E-mail:ninawa@scs-net.org

العمليات الفنية: التنضيد والإخراج والطباعة

وتصميم الغلاف في مطبعة دار نينوى

القسم الفني دمشق. سوريا

القياس ١٧ × ٢٤

عدد الصفحات: ٢٢٠

لوحة الغلاف:

جامعة آزاد الإسلامية
كلية الفلسفة والإلهيات

إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية
النفس نموذجاً

(٩٨٠-١٠٥٠هـ / ١٥٧١-١٦٤١م)

إعداد
صادق المسلم

إشراف
الأستاذ الدكتور محمود خضرة

رسالة شهادة الماجستير في الفلسفة والإلهيات
(١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤ م)


بسم الله الرحمن الرحيم

بطاقة شكر..

أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي الدكتور محمود خضرة الذي قام بالإشراف على رسالة الماجستير هذه، وما بذله من توجيه وملاحظات ونقد لإتمامها، كذلك أتوجه بخالص شكري للجنة المشرفة المكوّنة من القارئ الأول: الدكتور خنجر علي حمية والقارئ الثاني: الدكتور أحمد الأصفر، التي قرأت البحث وناقشته، على ما قدمته من تقويم وتقييم، ولكل من أبدى لي أي مجهود أو نقد أو ملاحظة..

الرموز الواردة في البحث

- (ن . م): نفس المصدر.
- (م. س): المصدر السابق.
- [ ] : نص داخل نص آخر، مثلاً: «ما دامت [النفس] لم تخرج من القوة إلى الفعل»، داخل [النفس] هذين القوسين لصاحب البحث.

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين «وسلامٌ على عباده الذين اصطفى» وبعد :

فإن البحث الفلسفي في النفس يحتوي على جوانب تهفو إليها القلوب وترقى إليها العقول .

وحبّ الاطّلاع والشوق لمعرفة كوامن النفس البشرية يحدو بي ويحفّزني لمواصلة هذه الرسالة المتواضعة وإتمامها .

لأن في زوايا النفس مواضع تحتاج إلى شروق أشعة العلم عليها ، وكشف تلك الجوانب المظلمة فيها .

وكم في زوايا النفس من خفايا لم ترَ نور المعرفة ولم يزح عنها ديجور سجفها وأسرار كنهها . . ولن يتم ذلك .

إن هذا السرّ الإلهي والمكنون الرباني لا يمكن للنفس ذاتها أن تزيح عنه هذا الستار ، ولو أنّ بعض العرفاء المتألهين ادّعوا ذلك ، وربّما بالاستبطان الذاتي وسبر الأعماق والكشف العرفاني تعرّفوا على شيء من الحقيقة بعد أن أسفرت بعض الحجب لهم وجهها ، وأُميط لثامها عما تيسر من أسرارها .

وهل يُلام المحبُّ؟ أو يُعنّفُ الصَّب المدنَّف إذا ما نقّب ما بين الصخور ، أو ضرب البيداء ينشد ضالته ويبحث عن حبيبته؟؟

وقد أحبّ العلماء الحقيقية، فتفلسفوا من أجلها، ونادوا بأصوات عالية فرددت الآفاق صدى النداء، وأعلنوا بكل صراحة عن اسم حبيبتهم، وأنهم يقضون وجداً ويتيمون بذلك الحب.

هذا ما لمحته من حالهم فأغراني ما رأيت وأصباني ما سمعت فصبا الفؤاد وصغى العقل لوقع كلماتهم وجرس إيقاعهم وانبهرت العين لنور حروفهم، وحين دنوت وحاولت ركوب ظهر الموج نازعني الخوف وتغشتني الخشية من أن تأخذني اللجج أو تتقاذفني الحجج، فتبعدني عن الشاطئ.

وبينما كنت في حيرتي متردداً وفي ترددي مستغرقاً، دفعني ريح عاصف، وقادني رغم أنفي شيء كالذي يدفع أجنحة الفراشة نحو ألسنة اللهب ويقتادها صوب نور النار.

فمنذ زمن ليس بالقصير كنتُ أتساءل عن ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴾[1]. وعن ﴿ **كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ . . .** ﴾[2]. فأسأل نفسي وغيري، هل تموت النفس؟ وما المقصود من قوله تعالى: ﴿ **اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى** ﴾[3]؟!.

ونفهم من نفس الآية أن هناك توفياً يشمل الميّت والحيّ، إذن فمعنى التوفي أوسع من معنى الموت، فما معنى التوفي؟! قيل: هو أخذ الحق أو الشيء بكماله وتمامه، فالنائم في كل ساعة ينامها يُتوفى ولا يموت، ﴿ **وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ**

---

(١) الشمس: ٧.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الزمر: ٤٢.

بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾[1] . فمع الموت يوجد توفٍ ولا عكس بصورة دائمة ، لأنه أطلق التوفي في القرآن الكريم على الموت في بعض الآيات كقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ . . ﴾[2] .

هل تفنى النفس؟ وما النفس؟ فيأخذني التعجّب وتثار أمامي سلسلة من الإشكالات والأفكار والتأملات ، هل يمكن معرفة النفس؟ ما نوع هذا التعلّق بالجسم؟ أين توجد؟ أهي في الدماغ؟ أم في الصدر؟ . . ومتى خُلقت؟ ! كيف تدخل الجسم وكيف تخرج منه؟ هل هي شيء مادي أم فوق المادة ومن عالم الغيب؟ ما أكثر الأشياء التي لا تراها العين من الماديات ولكن نحسُّ بآثارها ، كيف أطمئن وأجزم أنها أمر مادي أو غير مادي؟ من يبدد لي حيرتي؟ وهكذا أخذت الأسئلة المحيّرة تتجاذبني من كل مكان ومرّت الأعوام ، ولم تَخْبُ نار التساؤلات .

ما رأي الفلاسفة في هذه النفس المستعصية على الفهم؟ اختلفت إجاباتهم أم اتفقت؟ ما رأي قدماء الفلاسفة منذ عصر اليونان؟ وما رأي العلماء والفلاسفة المسلمين؟ وهل أضافوا شيئاً جديداً؟ هل تقدّم علم النفس وتطوّرت بحوثه أو توسّعت؟ كل هذه الأسئلة تزيدني تعطّشاً ، ولما قرأت ما قدّمه هؤلاء الفلاسفة ، وما أجابوا به عن بعض الإشكالات وما عرضوا من موضوعات ، ارتاحت النفس لشيء منها ونفرت من أشياء أخرى .

وقد كان لفلاسفة اليونان قبل سقراط وبعده كلام عن النفس وكذلك كان لفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي والغزّالي وابن عربي ونصير الدين الطوسي وابن رشد والفخر الرازي .

---

(١) الأنعام : ٦٠ .

(٢) السجدة : ١١ .

والذي شدّني إليه أكثر من بقية هؤلاء الكبار من الفلاسفة هو الفيلسوف الكبير محمد بن إبراهيم الشيرازي الملقّب بالملاصدرا وصدر الدين والشيرازي وصدر المتألهين.

إن هذا الفيلسوف مجهول القدر ومغمورٌ في أوساطنا الثقافية وفي جامعاتنا العربية وغيرها، وقلّما تجد باحثاً أو فيلسوفاً أو مثقفاً يعرف عنه ما يعرفه عن الفلاسفة المسلمين وغيرهم، رغم ما قدّمه من عطاء ثرّ وما جاء به من إبداع في الميدان الفلسفي وفي علم النفس خاصة.

إن هذا الفيلسوف قد توسّع في بحوثه الفلسفية وناقش أفكار الفلاسفة الذين من قبله منذ عصر اليونان حتى العصر الذي عاش فيه وكان يحترم الفلاسفة والعرفاء ويقدر ما قدّموه من جهد، وقد قرأهم بحسّ نقدي، وذهن متفتح ذكي.

إن لصدر المتألهين دوراً مهماً في تقدّم الفلسفة ودفع عجلة الإبداع ونفث روح التجدد في جسد الفلسفة الإسلامية من خلال نظرياته وتحقيقاته ومؤلفاته التي جاوزت الأربعين كتاباً ورسالة أغلبها باللغة العربية. فهذا العطاء الكبير لا يمكن غض النظر عنه، فالحكمة المتعالية التي أقامها تمثل مدرسته التي أسسها وفي الوقت الذي غربت فيه شمس الفلسفة بعد «أبي الوليد» ابن رشد طلعت من أفق شيراز الفلسفة الصدرائية.

ويتركّز هذا البحث على حياة الشيرازي والدراسات التي كُتبت حوله والعصر الذي عاشه، ويتخصص بدراسته للنفس وما جاء به من أفكار ونظريات جديدة.

إن هذا الفيلسوف الكبير لم ينلْ حقه من الدراسات الموسّعة ولم يزل مجهولاً لدى مثقفينا وجامعاتنا.

والآن في عصرنا الراهن حيث المعرفة مشاعة لمن يريد وحيث أزيح الستار المضروب بيننا وبين تراث الماضي فيجب أن يأخذ الشيرازي حقه من الدراسة والبحث .

فالتنوع في الفكر والإطلاع على ما قدمته الأجيال الماضية هو دليل على الصحوة الفكرية ، التي يتمتع بها أبناء حاضرنا .

أبيض

الفصل الأول:



الشيرازي وعصره

أبيض

حياة صدر الدين الشيرازي

ولد صدر الدين الشيرازي في مدينة شيراز سنة (٩٨٠ هـ/ ١٥٧١م) وتوفي في مدينة البصرة جنوب العراق أثناء ذهابه أو قدومه من الحج للمرة السابعة عام (١٠٥٠هـ/ ١٦٤١م). اسمه محمد بن إبراهيم القوامي، كان والده وزيراً في عهد الدولة الصفوية، «وكان وحيد والده، جاءه بعد نذر نذره»[1] فأنفق أموالاً على المحتاجين وذوي الأرحام وفاء لنذره، «فتربى... في حجر والده معززاً مكرماً وقد وجهه لطلب العلم»[2]. وبعد وفاة والده انتقل إلى أصفهان عاصمة العلم في ذلك الوقت، وكان مؤهّلاً لتلقي دروس أكثر عمقاً، حيث بدأ بحضور درس الشيخ بهاء الدين العاملي الملقب بشيخ الإسلام (٩٥٣-١٠٣١هـ) بعد أن عرّفه عليه العالم الكبير السيد أبو القاسم الفندرسكي (ت: ١٠٥٠هـ/ ١٦٤١م) حين صادفه في أحد حمامات المدينة التي قدم إليها. درس على يد الشيخ البهائي علم الحديث والتفسير والفقه، وقد أنفق ملا صدرا كل ما ورثه عن أبيه من أموال في تحصيله العلمي، وقد تأثر بأستاذه في مذهبه الصوفي الفلسفي، ثم درس على يد أستاذه المير داماد

(١) الشيخ عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، ط الأولى، ١٩٨٧م، ص٣٨٧.

(٢) مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر: لكتاب الأسفار لصدر المتألهين، منشورات مصطفوي رقم، إيران، ط٢، ١٣٨٧ هـ، ج١، ص٤.

(ت: ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م) البيان والعلوم العقلية «ومن أثر ولعه بالفلسفة واتجاهه هذا كان انقطاعه إلى درس فيلسوف عصره السيد الداماد محمد باقر»[١] وقد تزوج ابنة أستاذه الميرداماد[٢].

ومن أشهر تلاميذه وأبرزهم ملا محسن الفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ) وعبد الرزاق بن علي اللاهيجي القمي (ت١٠٥١هـ) صاحب (مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لنصير الدين الطوسي).

وقد تزوج هذان التلميذان كريمتي أستاذهما صدر المتألهين، ومن تلاميذه محمد بن المرتضى (ت ١٠٩١هـ- ١٦٨٠م) وقال كوربان في ترجمة حياة الشيرازي: «إن ترجمة شخص مثل ملا صدرا تُلتمس في الواقع في منحنيات حياته الباطنية، في تطورات تفكيره، وتأليف مصنفاته، في تعاليمه، وفي رابطته بتلاميذه الذين خلّفوا بدورهم آثاراً كانت تسمح لأستاذهم أن يفتخر بها»[٣].

وكان الشيرازي يعظّم أساتذته ولا يذكرهم إلا بما هو جميل، وهذا يدلُّ على عظيم تقديره للعلم والعلماء وقال عن أستاذه المير محمد باقر الداماد في شرحه لأصول الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني (ت: ٣٢٨هـ): «سيدي وسندي وأستاذي واستنادي في العلوم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية»[٤].

---

(١) (نفس المصدر)، ص٥.

(٢) الدكتور عبد الكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، ص٥٣. يقول اليافي: «وداماد لفظ فارسي معناه الصهر لأن أباه صاهر الشيخ علي بن عبد العالي الكركي.. فورث الولد لقب الوالد».

(٣) مجلة المحجة، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، بيروت، حزيران ٢٠٠١م، العدد (صفر)، ص١٣.

(٤) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، ط١، ١٩٨٧م، ص٣٨٨.

وكان أساتذته بدورهم يقابلونه بالاحترام والتقدير والثناء.

وقال كوربان «ومن المؤسف أن كتب الفلسفة في الغرب لم تذكر صدر الدين الشيرازي إلا قليلاً..»[1].

وهذا ما أشار إليه عبد الله نعمة أيضاً قائلاً: «أما حياته ونشأته فإنه يكتنفها كثير من الغموض، ولا تعي كتب التراجم كثيراً عن تفاصيل حياته»[2].

ولد ملا صدرا في عهد طهماسب (١٥٢٤م- ١٥٧٦م) ولم يصرّح صدر المتألهين بفلسفته أو بمذهبه الفلسفي لأنه لا يرى مصلحة في ذلك، إضافة إلى الحذر من تكفير بعض الفقهاء وتحقيرهم، يقول في فترة اعتزاله وانصرافه عن التأليف والتدريس: «ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان، ويشاهد مما يكبّ عليه الناس في هذا الأوان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف مجال المخاطبة في المقال»[3].

مراحل حياته:

قسَّم الباحثون حياة صدر الدين الشيرازي إلى مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى:

مرحلة الطفولة والتلمذة، وفيها وفَّر له والده كل ما لابد منه للتربية والعناية، وكان والده ثرياً وذا مكانة اجتماعية مرموقة. وقد ظهرت عليه بوادر النبوغ منذ نعومة أظفاره، وتميز بسلامة الفطرة والخلق الحميدة. بعد وفاة أبيه انتقل إلى أصفهان عاصمة العلم آنذاك، وصار مؤهلاً لتلقي مرحلة أخرى من

---

(١) هنري كوربان، مقدمة لكتاب المشاعر لصدر المتألهين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٥.

(٢) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، (م.س)، ص٣٨٧.

(٣) محمد بن إبراهيم، الشيرازي، الأسفار الأربعة، (م.س)، ج١، ص٧.

العلم، فدرس على يد الشيخ بهاء الدين العاملي المشهور بالشيخ البهائي، العلوم النقلية كعلم الحديث والفقه والتفسير وغيره، كذلك درس على يد الميرداماد السيد محمد باقر الحسيني العلوم العقلية والفلسفية، كما سبق ذكره.

المرحلة الثانية:

بعد أن ترقى صدر المتألهين في مراحل العلوم العقلية، وعُرف عنه ذلك، أخذ بعض الفقهاء والمقلدين وأصحاب الظواهر يضايقونه حسداً منهم أو نتيجة لتعصبهم وضيق أفقهم فتبرم من تلك المعاملة القاسية فاعتزلهم والتجأ إلى قرية (كهك) قرب مدينة (قم) في منطقة جبلية، قضى فيها حوالي خمس عشرة سنة في التأمل والعبادة والتضرع حتى وصل إلى منزلة عالية من العرفان.

المرحلة الثالثة:

وبعد أن ذاع صيته بوصفه فيلسوفاً وعرفانياً، دعاه السلطان عباس الثاني للرجوع إلى مسقط رأسه، وللتدريس في مدرسة كبيرة في مقاطعة (فارس) قد بناها (وردي خان) في شيراز، فقبل الدعوة، وكانت هذه المدرسة من المراكز العلمية المهمة. قضى الشيرازي حياته في هذه المرحلة بالتدريس والتأليف، إذ ألّف أكثر من أربعين كتاباً ورسالة، في الفلسفة والعرفان والتفسير، والشروح والإجابات [(١)].

أساتذة الشيرازي

١ - بهاء الدين العاملي محمد بن حسين بن عبد الصمد ولد (ببعلبك) وتوفي في (٩٥٣هـ/ ١٥٤٧م)، فقيه ومتصوف، برع في العلوم الدينية، له

(١) ينظر: عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، (مصدر سابق)، ص٣٩٣، وهنري كوربان: مقدمة على كتاب المشاعر: لصدر الدين الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، عام ٢٠٠٠م، ص٧-١١.

مصنفات عديدة في الرياضيات والفلك والفقه، وكان يكتب الشعر، وكتب مؤلفاته باللغة الفارسية والعربية.

درس الشيرازي على يديه، الفقه والحديث والتفسير وعلم الرجال.

يرجع نسب بهاء الدين إلى الحارث الهمداني، وتوفي في (أصفهان)، ويعرف بالشيخ البهائي[1].

٢- المير أبو القاسم فندرسكي توفي في السنة التي توفي فيها تلميذه صدر المتألهين[2] قال كوربان: «إن صدر الدين - مع أن الشواهد على هذا الأمر ليست دقيقة تماماً- كان تلميذاً لشخصية عجيبة غير عادية هي شخصية (مير أبو القاسم فندرسكي)..»[3]، ولم يُتأكد في كونه أستاذاً لملا صدرا.

٣- الميرداماد: محمد باقر الحسيني فيلسوف إلهي وفقيه أصولي، و أديب شاعر، يجيد الشعر بالفارسية والعربية، وكان خطيباً وصاحب بيان، «فقد كان ميرداماد أستاذاً ماهراً وحاذقاً في جميع الشعب العقلية بما فيها العلم الإلهي والرياضيات والطبيعيات... ومن مؤلفاته القيّمة نذكر القبسات، الصراط المستقيم، الأفق المبين، الإيماضات، تقويم الإيمان، خلسة الملكوتية، نبراس الضياء، السبع الشداد، جذوات، تشريق الحق»...[4]

وكان تلاميذ الميرداماد يدعونه بالمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي، درس صدر المتألهين على يديه الفلسفة وعلوم البيان. دفن في النجف الأشرف.

---

(١) د. عبد الكريم الياني: الشيرازيون الثلاثة ومقالات أخرى، (مصدر سابق) ص٥٣.

(٢) (نفس المصدر)، ص٥٤-٥٥.

(٣) مجلة المحجة، (م.س)، ص١٤.

(٤) جلال الدين الاشتيالي: مقدمة الشواهد الربوبية، ج١، ط٢، إيران، جامعة مشهد، ١٩٨١، مؤسسة التاريخ العربي، ص٧٠.

مؤلفات صدر المتألهين [1]:

(ومعظمها كتبها باللغة العربية).

١ - الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، وهو من أهم مؤلفات الشيرازي، وهذه أسفار عقلية أربعة:

أ) السفر من الخلق إلى الحق.

ب) السفر بالحق إلى الحق.

ج) السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

د) السفر بالحق في الخلق.

٢- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لخص فيها فلسفته.

٣- المبدأ والمعاد.

٤- المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية.

٥- شرح الهداية الأثيرية وهي من أوائل مؤلفاته، شرح فيها فلسفة وأراء الحكيم أثير الدين الأبهري.

٦- كتاب (المشاعر).

٨- مفاتيح الغيب.

٩- (أسرار الآيات) في العرفان والتفسير الفلسفي للقرآن.

١٠- تفسير بعض سور القرآن الكريم (سورة الفاتحة، أية الكرسي، سورة البقرة إلى الآية (٦١)، سورة النور، السجدة، يس، الواقعة، الحديد،

---

(١) راجع عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة (م. س) ص٤٠٤، عبد الكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة، (م. س)، ص٦١.

الجمعة، الطارق، الأعلى، الزلزلة).

١١- الحكمة العرشية، حول مصير الإنسان.

١٢- ديوان شعر باللغة الفارسية.

١٣- مقالة في الفلك.

١٤- شرح أصول الكافي لمؤلفه الكليني، محمد بن يعقوب.

١٥- تعليقات على (إلهيات الشفاء) لابن سينا.

١٦- تعليقات على (حكمة الإشراق) لأبي الفتوح شهاب الدين السهروردي.

١٧- أجوبة المسائل الجيلانية والتي طرحها ملا شمس الجيلاني.

١٨- أجوبة المسائل الخمس، طرحها عليه مظفر الكاشي.

١٩- أجوبة المسائل العويصة.

٢٠- أجوبة المسائل النصيرية، وهي إجابات على أسئلة طرحها نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م) على شمس الدين عبد الحميد خسروشاهي (٥٨٠هـ) ولم يحصل على إجابات عنها.

٢١- اكسير العارفين.

٢٢- إيقاظ النائمين.

٢٣- التصور والتصديق (في المنطق).

٢٤- التنقيح (في المنطق).

٢٥- الجعل والوجود.

٢٦- ديباجة عرش التقديس، وهي مدخل لمؤلفات أستاذه ميرداماد باللغة

الفارسية .

٢٧- رسالة في اتحاد العاقل والمعقول .

٢٨- رسالة في اتصاف الماهية بالوجود .

٢٩- رسالة في التشخيص .

٣٠- رسالة في حدوث العالم .

٣١- رسالة في الحشر .

٣٢- رسالة في خلق الأعمال - (الجبر والتفويض) .

٣٣- رسالة في المزاج .

٣٤- رسالة في المعاد الجسماني .

٣٥- الرسالة القدسية في أسرار النقطة الحسيّة المشيرة إلى أسرار الهوية .

٣٦- رسالته على الرواشح السماوية ، لأستاذه ميرداماد .

٣٧- في سريان نور الوجود الحق في الموجودات .

٣٨- كسر أصنام الجاهلية في ذم المتصوفة ، و هي دعوى لدراسة الفلسفة والمعرفة قبل مزاولة التصوف .

٣٩- متشابه القرآن .

٤٠- مسألة القضاء والقدر في أفعال البشر .

٤١ - الواردات القلبية في معرفة الربوبية .

٤٢- مكاتبات ملا صدرا (نامه ها) .

٤٣- الينابيع الثلاثة في الدفاع عن الفلسفة والعرفان .

عصر صدر المتألهين:

قامت الدولة البويهية في إيران (٩٣٢-١٠٥٥م) والدولة الأليخانية (١٢٥٦-١٣٣٦م) وهما دولتان شيعيتان، فقد حكمتا إيران، ولكنهما لم تستطيعا نشر التشيع، ويذكر صاحب معجم البلدان أن (قم) (مُصِّرت) على أساس شيعي وكان أهل (كاشان) من الامامية منذ القرن السادس الهجري، و كذلك (فين) المجاورة وأهل . . . آباد، . . . حتى أصفهان نفسها . .[١] والصفويون ينسبون إلى جدهم صفي الدين الأردبيلي (ت٧٣٥هـ/ ١٢٤٩م)[٢].

في عهد إسماعيل الصفوي المولود (٨٩٢هـ/ ١٤٨٧م)، وقعت معركة بينه وبين العثمانيين في عهد السلطان سليم الأول في (جالديران) قرب تبريز انتصر فيها العثمانيون.

ونجح إسماعيل في تأسيس دولة شيعية لأول مرّة وبعد وفاته (٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م) خلفَه طهماسب، ورغم الحروب العديدة بينه وبين العثمانيين، فإنها انتهت إلى الصلح، ورأت حكومته أن القوة العسكرية غير كافية لتأسيس الدولة مالم تصحبها القوة الثقافية. فتطلعّوا إلى من يمدهم بهذه النهضة العلمية والفكرية، فوجدوا في (جبل عامل) – تلك البقعة الفقيرة والصغيرة – زاخرة بالعلماء الكبار والمفكريين، فاستعانوا بهم[٣].

«فقد شهدت إيران في عهد طهماسب بن اسماعيل دخول أفواج من علماء

---

(١) ياقوت الحموي: معجم البلدان، طبعة بيروت، ج٤ ص٣٩٦- ٣٩٨.

(٢) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام، مركز بقية الله، بيروت، ط أولى، ١٩٩٩م، ص٥٦.

(٣) كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس بيروت، ط ٣، ١٩٨٢، ص٣٦٣.

العرب، حيث كُلِفُّوا بنشر تعاليم المذهب الإمامي»[1].

لقد شهدت الفترة الممتدة بين وقوع إيران بيد المغول وبين قيام الدولة الصفوية في إيران، شهدت نهضتين فلسفيتين الأولى مع نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م) وأتباعه حيث تطورت هذه النهضة وتعددت اتجاهاتها، والثانية مع مدرسة أصفهان والتي يمثلها الميرداماد أستاذ الشيرازي. ولدراسة عصر صدر المتألهين، يجدر بنا أن نقف على الأحقاب السابقة للتشيع الأثني عشري والتي لها صلة وثيقة بعصر فيلسوفنا، وقد قسم (هنري كوربان) هذه الأحقاب إلى أربع:

١ - حقبة الأئمة المعصومين وتلاميذهم وبطانتهم مثل هشام بن الحكم (ت ٢٠٠هـ) ومحمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨هـ) وجعفر القمي (٢٩٠هـ/ ٩٠٣م).

٢ - الحقبة الممتدة من زمان الغيبة الكبرى إلى زمان نصير الدين الطوسي، وقطب الدين الراوندي والشيخ الصدوق والشيخ المفيد المولود عام (٣٣٦هـ/ ٩٤٧م) والشيخ محمد حسن الطوسي شيخ الطائفة والسيد الشريف الرضي وأخيه السيد الشريف المرتضى (٣٥٥هـ - ٤٣٦هـ) والطبرسي، حتى السهروردي توفي (٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، «وبآثار نصير الدين الطوسي تنتهي الفلسفة الشيعية من مرحلة التكوين التي ابتدأت خطوتها التنسيقية مع أبي إسحاق النوبختي، حوالي سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م»[2].

٣ - الحقبة الممتدة «من نصير الدين الطوسي حتى النهضة الصفوية في

---

(١) الأستاذ إدريس هاني (ما بعد الرشدية)، مركز الغدير، بيروت، ط ١؛ ٢٠٠٠م، ص ١٨.

(٢) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الأسلامية، ج١، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٦٦م، ص٧٨.

إيران، [والتي شهدت] نشوء مدرسة أصفهان مع الميرداماد»[1] وتلامذته، وهي من أهم المراحل خصوبة وقد استمرت فيها مدرسة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحلي (٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م)، «وأفضل الكاشاني من جهة، بينما حدث من جهة ثانية تقارب عجيب: فترى ابن عربي (٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠م) يهاجر من الأندلس إلى المشرق من ناحية، وترى تلاميذ (نجم كبرى) من ناحية أخرى، يعودون من آسيا الوسطى تحت تأثير الدفعة المغولية إلى إيران والأناضول فتستقيم من جرّاء التقاء هاتين المدرستين نهضة كبرى في الميتافيزيقا الصوفية. فقد كان سعد الدين حموية أو الحموي (٦٥٠ هـ/ ١٢٥٢م) تلميذ نجم كبرى ومن أتباع مدرسة ابن عربي، أبرز وجه صوفي شيعي أثني عشري في تلك الحقبة»[2].

٤ - حقبة ازدهار النهضة الصفوية ومدرسة أصفهان مع الميرداماد وصدر الدين الشيرازي وتلاميذهما وتلاميذ تلاميذهما، مثل أحمد علوي ومحسن الفيض وعبد الرزاق اللاهيجي والقاضي سعيد القمي وهذه الحقبة لا مثيل لها في عالمنا الإسلامي، «حيث يعتبر أن باب الفلسفة قد أغلق منذ أيام ابن رشد.. [وتبين] من أن الكنز الدفين للوجدان الشيعي يكمن قي تلك الوحدة المتلاحمة بن الوحي النبوي، من جهة الذي يوغل في الغوص على المعاني الباطنية الكامنة في هذا الوحي»[3] وتشمل آثار صدر المتألهين في شرحه لأصول الكافي للكليني والى أيامنا الحاضرة حيث توجد حركة لبعث الفلسفة التقليدية حول آثار الشيرازي[4] وقد توقفت المسيرة الفلسفية في البلدان الإسلامية عند ابن رشد

---

(١) (ن. م) ص٧٨.

٢))(ن. م) ص٧٩.

(٣) (ن. م) ص٧٩.

(٤) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ج١، (م.س)، ص٨٠ بتصرف.

عدا تواصلها في إيران حيث بلغت قمة رواجها في العهد الصفوي، يقول جلال الدين الاشتياني «وبقيت هذه الممالك في غفلة عن التحول الكبير الحاصل في ايران»[(١)].

العلاقة بين الفيلسوف وعصره:

مهما يكن من تأثير تفرضه البيئة أو العصر الذي يعيشه الفيلسوف أو المفكر والعالم النابغ، ومهما يكن نوع الإشكالات والمعضلات التي يجابهها ويتمنى لو يحاول حلها، ويترك من خلالها بصماته وتأثيره على عصره قد تمتد إلى عصور مقبلة، فإن مشكلاته الفلسفية الخاصة والملحَّة قد تستغرقه، وتشكل حافزاً يؤرِّقه، فيبحث عن حلٍّ لها، ومثل هذا ينطبق تماماً على فيلسوفنا صدر المتألهين وما قدمه من عطاء ثرٍّ، وما جاء به من جديد وإبداع تميزت به معالم مدرسته.

مدرسة أصفهان:

اتخذ الصفويون في إيران عدة عواصم لهم.

ففي عهد إسماعيل الصفوي كانت تبريز هي العاصمة، وفي عهد طهماسب ابنه اتخذ من مدينة قزوين عاصمة له، أما في زمن الشاه عباس الثاني فإنه تم نقل العاصمة إلى (أصفهان) عام (١٠٠٦ هـ)[(٢)].

وقد قام ببناء وإعمار أصفهان العاصمة وتزيينها وتوسيع البناء وتشييد الميادين، وإنشاء الحدائق العامة وبسبب هذا الرقي والتقدم الذي بلغته أصفهان حيث لم تبلغه في أي عصر من عصورها السابقة راج تعبير مشهور وهو

---

(١) الاشيتاني، جلال الدين: من مقدّمة له على (الشواهد الربوبية)، للشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، جامعة مشهد (إيران)، ط١، ١٩٦٦م، ج١، ص٦٧

(٢) د. طراد حمادة: فلسفة ملا صدرا، جامعة آزاد الإسلامية، ج ١، ص ١٤.

«أصفهان نصف جهان» أي (أصفهان نصف العالم) . . . «فقد أصبحت عاصمة تعج بالسكان والسائحين»[١] . فنشأت في أصفهان نهضة كبيرة على مختلف الأصعدة، كالنهضة العلمية والسياسية والاجتماعية والدينية وغيرها و«لم تكن أصفهان العاصمة السياسية للحكومة الملكية Safavide، وللدولة المستحدثة فقط بل كانت المركز العلمي في إيران. . . وكان هناك الكثير من الفلاسفة الإيرانيين وبشكل خاص فلاسفة مدرسة الإشراق. . في بلاط الحاكم Mongol»[٢].

العلاقة بين السياسة والفلسفة:

قامت في مدرسة أصفهان الفلسفية علاقة وثيقة بين الفلسفة والسياسة في مرحلة النشوء والتطور، وقد اهتم ملوك أصفهان بتمتين هذه العلاقة لدعم حكمهم وتقويته، وقد أشار، د. غُلام ديناني إلى العلاقة بين السياسة والفلسفة فقال: «لو نظرنا إلى هذه القضية بشكل عميق، لرأينا تناسب نشوء المدرسة الفلسفية الأصفهانية وتطورها، مع هذا النوع من الفكر الذي نما وتفتّح لأنها برزت في ظل ظروف أمسك فيها الصفويون بزمام الأمور، وظهروا على المسرح السياسي العالمي كدولة شيعية»[٣].

وذكر د. ديناني: إن السيد الداماد كتب (الجذوات) بطلب من الشاه عباس الصفوي، وربما لولا دعم الشاه عباس لما استطاع الداماد أن ينشر مؤلفاته الفلسفية. وأشار د. طراد حمادة إلى اعتماد الحكم الصفوي على الوحدة

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) هنري كوربان: مقدمة (المشاعر) لصدر المتألهين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧-٩.

(٣) د. غلام حسين ديناني: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت، ط، ٢٠٠١م، ج٢، ص١٠٨.

الروحية كسند للوحدة السياسية، ولم تقتصر النهضة في العهد الصفوي على الجانب السياسي بل تعدته إلى جوانب أخرى ماعدا الجانب الأدبي، الذي ظل في أطر ضيقة، وكسد سوق الشعر في ذلك العهد، لأنه اقتصر على المدح والرثاء في حق أهل البيت عليهم السلام ولم يلقَ أي اهتمام في أغراضه الأخرى.

وكثرت مدارس العلوم النقلية، كالفقه والحديث والسيرة، كذلك مدارس العلوم العقلية كالفلسفة والعقائد والمنطق . . . وهذا العصر هو «الذي تفاعل معه الحكيم الشيرازي وساهم في إشادة صرحه وتدعيم بنيانه وصياغة مذهبه الفلسفي»[1].

حركة الترجمة والتأليف:

إن الهجرة العلمية والنهضة الثقافية فرضتا حركة تأليف التراث الشيعي وترجمته إلى اللغة الفارسية ليطلع القارئ الفارسي على هذه الثقافة، فقد أسس نور الدين العاملي الكركي، (ت٩٤٠هـ)[2] أنشطة وحركة دراسية تهتم بالبحوث، مما أدى إلى نقل الأنشطة الدراسية الشيعية من مركز ثقلها في العراق إلى كافة أنحاء إيران.

وتمت العناية بحركة الترجمة من قِبَل علي بن حسين الزواوي (٩٤٧هـ) تلميذ الكركي، فقد نقل من العربية إلى الفارسية كتاب (كشف الغمة في معرفة الأئمة) لعلي بن عيسى، ووضع شرحاً لنهج البلاغة وتفسيراً للقرآن الكريم باللغة الفارسية، وترجم (مكارم الأخلاق) للطبرسي، و(الاعتقاد) لابن بابويه القمي وترجم محمد الأصبهاني (ت١٠٤٥هـ/ ١٣١٥م) (الجنات

---

(١) د. طراد حمادة: فلسفة ملا صدرا، (م.س)، ص١٨.

(٢) محسن الأمين: أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٦، ج٨، ص٢٠٨، ذكر في ترجمة الكركي إنه الفقيه صاحب كتاب جامع المقاصد (نسبة إلى كرك نوح قرية ببلاد بعلبك).

الثماني) وترجم هادي المازندراني (ت ١١٢٠هـ/ ١٧٨٠م) القرآن الكريم بينما وضع حسين بن شرف الدين الاردبيلي حاشيةً على (تهذيب الاحكام) للشيخ الطوسي الملقب بشيخ الطائفة (ت٤٦٠هـ/ ١٠٦٤م).

وفي مقابل هذا النشاط، قد حصل ركودٌ في سوق الشعر مما أدى إلى رحيل كثير من الشعراء إلى الهند[1].

التصوف والتشيع:

أثّر التصوف في بداية العصر الصفوي على رجال الفكر والفقه، فقد كان زين الدين العاملي الملقب بـ (الشهيد الثاني) (٩١١-٩٦٦هـ) ومحمد أمين الاسترابادي وغيرهم من الفقهاء والعلماء ميّالين إلى التصوف، فقد كان بهاء الدين العاملي فقيها وكذلك ميّالاً للتصوف فقد حفل كتابه (الكشكول) بأخبار المتصوفة وكتب رسالة في (وحدة الوجود).

ونُسب إلى محمد بن علي الاسترابادي (١٠٢٢هـ/ ١٦١٣م) أنه من مقلدي أبي حامد الغزّالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) وابن عربي (٥٦٠-٦٣٨ هـ).

واستمرت هذه العلاقة بين التصوف والتشيع «إلى أن اهتزت إيران بالأحداث من جديد وصار طغيان الصوفية من أمراء (القزلباش) يشكلون خطراً على الحكومة وعندئذ إنقلبت على التصوف وبدأ صراع بين التشيع والتصوف انتهى بسقوط التصوف سياسياً واجتماعياً وثقافياً»[2].

ثقافة صدر المتألهين:

تتجلى ثقافة أي مفكر أو عالم من خلال ما يعرضه من بحوث ويعالجه من

(١) د. طراد حماده: فلسفة ملا صدرا، جامعة آزاد الإسلامية، ج١، ص٢٤-٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص٣١.

موضوعات، وما يقدمه من حلول للمشكلات أو الإشكالات التي تواجه موضوع بحثه، أو ما يأتي به من نظريات جديدة، وقد يعرض على بساط البحث أسئلة يعجز عن حلها مفكرو عصره.

والمستوى الثقافي لدى العالم يعبر عن امتداد جذور ثقافته وعمقها، وهذا يتمثل في سعة الإطلاع على الأفكار ودراستها والتأمل في مسائلها، وأن العصر الذي يعيشه المفكر وما يتوفر له من الأساتذة الجيدين وما يحمله من نباهة وذكاء وهذا له أكبر الدور في نبوغه، وإبراز عبقريته.

وقد توفر مثل هذا لفيلسوفنا صدر المتألهين الشيرازي مما أهلّه بعد صقل موهبته للارتقاء إلى قمة الحكمة المتعالية، واحتلال الصدارة في هذا المجال، فسطع نجمه، ووصل إلى ما وصل إليه من علوّ الدرجات، فمنذ نعومة أظفاره تهيأت له فرص التربية والاهتمام، فحُفِظت فطرته عن الانحراف وغُرِس فيه حب العلم وبذرة الإيمان.

وبناء على هذا يمكن عرض السؤال التالي:

ما المنابع الثقافية لدى صدر المتألهين؟

إن الإجابة على هذا السؤال ليست سهلة، لأنها تعني الإطلاع على إنتاجه ومتابعة جميع آثاره، وفهم فلسفته أو استيعابها.

ومع هذا، لا يمنع من سلوك طريق ما، حتى يوصلنا ولو من بعيد إلى إدراك شيء من مميزات ثقافته، كعرض مصنفاته الكثيرة، وتقصّي ما جاء فيها من جديد ومبتكر ومن أفكار فلسفية وغيرها، وما عرضه من أفكار الآخرين وإبداء رأيه فيها، منذ أقدم العصور وما فيها من حديث عن مختلف المدارس كالذَّرِّيّة والفيثاغورية والمشائية والأفلاطونية ومناقشة أرسطو وسقراط وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من الفلاسفة، ثم استعراضه لمذهب الفلاسفة

المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا والغزّالي والفخر الرازي وجمهرة المتكلمين والمتصوفة مثل ابن عربي والسهروردي صاحب نظرية الإشراق، وغيرهما.

فقد ناقش مسائلهم وردَّ بعضها وأيد بعضها الآخر وجاء بحلول وأفكار جديدة، وشرح المأثور في أصول العقيدة (كأصول الكافي) وفسّر بعض سور القرآن بمنهج عرفاني كلامي فلسفي.

وهذا الذي ذُكر يمثل بإيجاز مجمل ثقافته، وأما الإفاضة فيها فإنها تفضي بنا إلى استعراض ماهية هذه الثقافة، لذا علينا أن نرجع إلى منابعها:

١- المنابع الدينية:

منها القرآن الكريم وقد فسَّره بطريقة عرفانية وتأويلية نحا فيها منحىً باطنياً ممتزجاً بالتفسير الفلسفي، وشرح المأثور من الأحاديث في كتاب (أصول الكافي)[1] وإن لم يكمل شرحه، ولكنه عالج فيها قضايا عقائدية بطريقة فلسفية وكلامية.

٢- المنابع الكلامية:

إن من مهام علم الكلام هو الدفاع عن المعتقدات الدينية، ومعالجة وحل إشكالات عقائدية، وبحث ما يتعلق بأمور الدين بصورة عامة، والأدوات المستخدمة في علم الكلام هي: العقليات، والنقليات لإثبات حججه، ومنذ عصر المعصومين من أئمة أهل البيت عليهم السلام ظهر متكلمون كبار أمثال هشام بن الحكم ومتكلمو الفرق الإسلامية كالأشعرية والمعتزلة وغيرهما. ومن متكلمي الإمامية برز الشيخ المفيد ومن مؤلفاته الكلامية (أوائل المقالات) ونصير الدين

---

(١) كتاب أصول الكافي. أحد الكتب الأربعة المعتمدة في الحديث عند الإمامية، جمعه الإمام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي المتوفى في سنة (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ). راجع أبو عبد الله الزنجاني مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين، (م. س)، ص١٤٩.

الطوسي صاحب (تجريد الاعتقاد) -الذي شرحه العلامة الحلي- والسيد المرتضى علم الهدى، ولا يغيب عن البال الدور الذي لعبه (نهج البلاغة) على حد تعبير د. طراد حمادة، «كمنهل للفكر الشيعي» وقد استلهم صدر المتألهين وتلاميذه هذا التراث العريق، وأضاف الشيرازي من إبداعاته وأفكاره ماهو مهم بعدما «درس أصول المتكلمين وأصحاب الجدل وعرف أنها جميعاً لا توصل إلى الحق ولا تروي غليله لأنها معكّرة بتناقض المبادئ»[(١)].

٣- المنابع الصوفية:

نشأ فيلسوفنا في عصر التصوف، ودولة المتصوفين، وكان مؤسس الدولة الصفوية نفسه متصوفاً وهو صفي الدين الأردبيلي، إلا أن عصره كان بعيداً عن روح التصوف، بل كان الفقهاء وأصحاب الحديث يكنّون الازدراء والتحقير للمتصوفة، فشاع التصوف بصورة نسبية إلا أن الجمود كان هو الغالب وكان لموقف الفقهاء وأهل الحديث دور في تثبيت عرش الحكم وبقاء السلطة، وفي هذا الصراع بين الفقهاء والمتصوفة كتبت الغلبة لحركة التصوف وتم اختراق ذلك الجمود من قبل بعض الفقهاء أنفسهم كالشيخ البهائي الذي نصر التصوف[(٢)].

إن صدر المتألهين ذهب إلى (وحدة الوجود) حسب مذاقه في الحكمة المتعالية وصرّح بهذا المذهب في (الأسفار الأربعة)[(٣)]، وتعني وحدة الوجود عند العرفاء «إن الوجود المنبسط الذي يمثل الكون بمحسوسه ومعقوله كاف

---

(١) أبو عبد الله الزنجاني: مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين، المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، ط١، ص١٩٦.

(٢) (م.ن)، ص١٧٥.

(٣) صدر المتألهين: الأسفار الأربعة، (م، س)، ج١: ص٧١، قال: «إن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثّرة ... لا ينافي ما نحن بصدده... من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقةً».

للدلالة على وجود الموجد وصفاته لأنه عينه. . . . ومذهب وحدة الوجود (البانتيسم)، الله في الكل والكل في الله هو سر التصوف وروحه»[1].

وكان لمحي الدين بن عربي تأثيرٌ على ملا صدرا، فقد أخذ منه بعض المعارف، وكان يسبغ عليه كلمات الإجلال والتقدير كقوله: العالم الربّاني، والعارف الكامل، ونقل د. طراد حماده ما قاله سيد حسين نصر عن ابن عربي وتأثيره ما نصه:

«إن انتشار عقائد ابن عربي في الشرق يرجع أغلب ما يرجع إلى صدر الدين القونوي. . أحد تلامذة الشيخ وشارحي عقائده»[2]، وقد طرح ابن عربي التطابق بين (الحقيقة المحمدية) التي أشارت إليها الأحاديث: «أول ما خلق الله نوري» أو ما يسمى بـ «النور المحمدي» وبين العقل الكلي أو الفيض الأول، وهذا هو رأي كبار المتصوفة أيضاً[3].

ومن رجال الصوفية صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي وهو أستاذ قطب الدين الشيرازي، وشرّاح مدرسة الشيخ أمثال الكاشاني والقصيري وابن تركة وفخر الدين العراقي وهو شاعر صوفي إيراني، وقد كتب (اللمعات) ويُعَدُّ كتابه هذا مختصراً لعقائد المتصوفين، ولا يزال يدُرَّس في إيران.

ومنهم عبد الكريم الجيلي الذي وضع (الإنسان الكامل)، ومحمود الشبستري الذي لخَّص كتاب (بستان السر) و«حيدر الآملي وابن أبي جمهور الذين أدخلوا عقائد الحكيم الأندلسي (ابن عربي) تدريجياً إلى العالم الشيعي. . . ولعبت دوراً رئيسياً في مذاهب الإيرانيين المتأخرين أمثال ملا

---

(١) أبو عبد الله الزنجاني: مقالات في التاريخ والقرآن وصدر المتألهين، (م. س)، ص١٩٧.
(٢) د. طراد حماده: فلسفة ملا صدرا، (م. س)، ج١، ص٥٧.
(٣) (ن. م)، ص٥٧.

صدرا . . وهكذا يتضح أن ملاصدرا وريث هذه السلسلة الطويلة من الحكماء الذين مزجوا الفلسفة بالتصوف وبالعرفان الشيعي»[1].

إن التصوف والتشيع والفلسفة هو المزيج الذي استلهمه صدر المتألهين، وكانت حصيلته مؤلفاته وبالأخص (أسرار الآيات) و(الشواهد الربوبية) و(مفاتيح الغيب) و(المظاهر الإلهية) و(الأسفار) ويقول صدر المتألهين في (المبدأ والمعاد): «فأولى أن يُرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليّين من العرفاء»[2]، فالتصوف والعرفان عند صدر المتألهين هو الجمع بين الفلسفة والبرهان وبين الكشف والعلم اللدُنيّ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر. وهو بهذا يختلف عن بعض مشايخ الصوفية، «لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتبنا الحكمية»[3] وقد انقطع صدر المتألهين إلى العبادة في مرحلة عزلته في غار (كهك) قرب مدينة (قم)، معتزلاً الناس، مدة سنوات عديدة – كما مرّ ذكره – قضاها بالتأمل الفلسفي، فهي مرحلة تفوح بعطر المكاشفة والعرفان، يقول: «اشتعلت نفسي لطول المجاهدات. . . والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية. . بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية»[4].

---

(١) د. طراد حمادة: فلسفة ملا صدر، جامعة آزاد الإسلامية، ج١، ص٥٨.

(٢) مأخوذ عن مقدمة محمد رضا المظفر على الأسفار الأربعة: (م. س)، ج١، ص١٠.

(٣) (ن. م)، ص١١.

(٤) الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج ١، ص ٨.

٤- المنابع الفلسفية:

من الملاحظ أن صدر المتألهين الشيرازي قد أطلع على آراء الفلاسفة اليونان السابقين لسقراط وأفلاطون وأرسطو واللاحقين به، وذلك من خلال عرضه ومناقشته لآرائهم وتفنيد بعضها.

وفي صدد سيرة الشيرازي، يقول (اليافي): «لقد شرحنا سيرة الفيلسوف الكبير... وتبينًا أنه حريّ بأن ننسب إليه صفة فيلسوف الوجود دون أن نتبسط في آرائه الفلسفية التي تناولت قضايا مهمة مختلفة»[1] إن الشيرازي مجدد كبير للفلسفة الإسلامية، لأنه أبدع آراء ونظريات جديدة مهمة وجاء بإضافات عديدة تجاوزت موروثه الفلسفي، أسّس مدرسة تمتاز بمعالمها الخاصة، غير تابعة لأية مدرسة أخرى، وبهذا لا يمكن القول بأن صدر الدين يمثل مدرسة أصفهان أو المدرسة المشائية أو يجمع بينهما وبين الإشراقية، وستُعرض لاحقاً -إن شاء الله- مبتكرات الشيرازي والجديد الذي قدمه للفلسفة الإسلامية. وهنا يُعرض سؤال:

هل تعتبر فلسفة صدر الدين الشيرازي، فلسفة متكونة من المزج بين الفلسفة المشائية مع الفلسفة الإشراقية؟ تعددت الإجابات على هذا السؤال، وهذا بعضٌ منها:

يرى الشيخ عبد الله نعمة إن الملا صدرا بالرغم من «محاولته لدمج الفلسفتين... في بوتقة واحدة، فإن العنصر الإشراقي كان هو المسيطر على تفكيره، والبارز على كثير من مؤلفاته وأبحاثه»[2] وبنفس المعنى يقول جلال الدين الاشيتاني «إن أصول وقواعد حكمة المشاء والإشراق قد اندمجت فيما

---

(١) د. عبد الكريم اليافي: الشيرازيون الثلاثة ومقالات أخرى، (م.س)، ص٨١.

(٢) الشيخ عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، (م.س)، ص٣٩٢.

بينها [ومع هذا الدمج يذكر التأثر بالمسلك العرفاني الإسلامي] وكانت لهذه المسيرة نقلةٌ نوعيةٌ وحركة سريعة في عهد ملا صدرا مما أدى إلى حصول تغيير كلي في المباني الفلسفية»[1].

أما طراد حماده فيختلف، إذ يرى أن مدرسة الشيرازي تمثل «تياراً فلسفياً مستقلاً، ولا يمكننا نعته كممثل لمدرسة أصفهان، أو لروح الفلسفة في العصر الصفوي لقد أسست فلسفة صدر المتألهين المعروفة بالحكمة (المتعالية) لدراسات وتحقيقات فلسفية جديدة.. ووضعت نهاية للنزاع الطويل بين المشائية والإشراقية.. كان الشيرازي صاحب مدرسة فلسفية جديدة نسخت آراء المدارس قبله»[2] ومن الجدير بالذكر أن مدرسة الشيرازي الفلسفية استطاعت «أن تصل إلى حل مسائل لم يستطع العلم المعاصر أن يجد لها حلاً إلا في الوقت الحاضر، وثمة مسائل أخرى يأمل حلها، في حين أن هذه المدرسة وصلت إلى وضع الحلول لها بشكل عام وكلي أو أنها أوجدت قواعد يمكن حلها على أساسها، فمع الحل الذي أنجزته هذه المدرسة لمسألة الحركة الجوهرية قبل ثلاثة قرون على نحو فلسفي، اتضحت مسألة البُعد الرابع في الأجسام، وكذلك مسألة النظرية النسبية»[3].

وأشار إدريس هاني إلى الإنجاز الجديد في مدرسة صدر الدين بقوله: «إن أهم الإنجازات التي تحققت مع صدر المتألهين هي هذه القدرة على الجمع بين طريقتين، هما على مفترق الطرق، منذ أقدم العصور... وهو ما يعني، أننا أمام إنجاز جديد، قادر على أن يؤلف بين تيار يتعالى على البرهان ويعانق

---

(١) جلال الدين الاشتياني: مقدمة على الشواهد الربوبية، (م.س)، ج١، ص٦٤.

(٢) د. طراد حماده: فلسفة ملا صدرا، ج٢، ص٥.

(٣) العلاّمة محمد حسين الطباطبائي: الشيعة، عرّبه عن الفارسية جواد علي، مؤسسة أم القرى، إيران، ط١، ١٤١٦هـ، ص١١٤.

الحقيقة في آفاقها الذوقية وبين تيار يقيم عند البرهان»[1].

وجميع هذه الأقوال تدحض ادعاء (الكونت دوغو بينو) (١٨١٦-١٨٨٢م) المستشرق الفرنسي بأن «صدر الدين لم يكن منشئ فلسفة جديدة بل هو أعاد إلى فلسفة ابن سينا ضرامها وأضاءها في مصباح جديد»[2] وأضاف الزنجاني بعد ذكر قول (دوغو بينو): «والحق أنه أظهر شخصيته من ناحية مذهبة الفلسفي وأتى برأي جديد مستقل»[3].

ويرجع رأي الطباطبائي العوامل المؤثرة في نشأة وجود الفكر العقلي والفلسفي عند الشيعة «إلى وجود الذخائر العلمية . . . لأهل البيت عليهم السلام مع الكتب الفلسفية التي صنفت مع مرور الزمن»[4] ويعتقد الطباطبائي أنه لا يوجد أي اختلاف بين تلك الذخائر الموروثة وبين فلسفة علماء الشيعة، بل إنها متقاربة ومتطابقة[5].

---

(١) إدريس هاني: ما بعد الرشدية، (م.س)، ص٣٠-٣١.

(٢) أبو عبد الله الزنجاني، (لم يذكر اسمه): مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين، (م.س)، ص١٨٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، مركز بقية الله، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص٩٧.

(٥) المصدر نفسه.

أبيض

الدراسات التي كتبت حول الشيرازي

هناك مجموعة من الدراسات وضعت حول صدر الدين الشيرازي وفلسفته ولكنها لا تفي هذا الفيلسوف الكبير حقه، ولا تتناسب مع حجمه ومكانته الفلسفية.

وما كتب حوله من دراسات وبحوث في العالم، والعالم العربي والإسلامي قليلة جداً، وإن كان هناك دراسات أوسع قليلاً في بلاد فارس، تناولت منذ زمن غير بعيد بعض كتبه كالأسفار الأربعة وغيره وقامت ببعض البحوث وقد اقتصرت على المعاهد العلمية للدراسات الإسلامية والحوزات الدينية، وقدمت ملاحظات وتعليقات على (الأسفار) من قبل علماء كبار لهم باع في مجال العلوم العقلية والفلسفية والكلامية، ومع هذا يوجد تيار يعارض تلك الدراسات ويبدي موقفاً معادياً أو متحفّظاً على الأقل من الفلاسفة والعرفاء من نفس هذه المعاهد الدينية.

ذكر الدكتور طراد حمادة قصة تعرفه على فيلسوفنا من خلال باكورة إطلاعه وقراءته لكتاب (فلسفتنا) لمحمد باقر الصدر، ومحمد حسين الطباطبائي ومرتضى المطهري وجعفر السبحاني وأبي عبد الله الزنجاني وجعفر آل ياسين وهادي العلوي وجلال الدين الاشيتاني وسيد حسين نصر وهنري كوربان، ودراسات أوربية، والجزء الرابع من كتاب (E. G. Brown) وكتاب محمد إقبال المترجَم إلى الفرنسية وجواد مصلح وعبد المحسن الديني، وأطروحة

موسى أصفهاني[1].

وقد تقدم د. حمادة بإطروحة دكتوراه عن ملا صدرا في جامعة السوربون – باريس الأولى[2].

كما كتب هنري كوربان سيرة حياة صدر المتألهين مع ذكر السيرة المكتبية في مقدمة لكتاب (المشاعر) لملا صدرا، وكتب جمال محمد اليوزبكي رواية أدبية عن حياة ملا صدرا تعرَّض فيها بشكل موسع لعصره ونشأته العلمية ولشيء من فلسفته[3].

وكتب جلال الدين الاشتياني مقدمة كبيرة (للشواهد الربوبية) لصدر المتألهين، كذلك وضع محمد خواجوي مقدمة واسعة (لمفاتيح الغيب) لملا صدرا. وكتب الدكتور شهرام بازوكي مقالة تحت عنوان (المعرفة العرفانية عند الملا صدرا) نشرتها مجلة (المحجة) المتقدم ذكرها.

وقُدِّمت مجموعة قليلة من البحوث الأكاديمية لنيل درجة ماجستير في الفلسفة في الجامعة اللبنانية، ذكرها الدكتور نزيه الحسن[4]:

١ – الحركة والزمان للدكتور خنجر حمّية سنة ١٩٩٣م.

٢ – «الأصول الثلاثة» للفيلسوف الشيرازي. لعلي أصغر نيستاني سنة ١٩٨٠م

٣– الفاعلية الفلسفية وفلسفة التجريد عند صدر الدين الشيرازي لرفيق علوية، عام ١٩٨٠م.

٤ – الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي

---

(١) مجلة المحجة: (م.س)، نفي العدد، تحت عنوان «كأني أعرف ملا صدرا»، ص٥٧.

(٢) (ن.م).

(٣) اليوزبكي، غضبة الفلاسفة، مؤسسة حكمة صدر الإسلامية، طهران ١٩٩٩م.

(٤) د. الحسن: نزيه، فلسفة صدر الدين الشيرازي، أطروحة دكتوراه ص٨ وص٩.

لزينب سوريا سنة ١٩٨٦م.

٥- نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي لمحمد علي شقير سنة ١٩٩٦م.

٦- الحركة الجوهرية عند الشيرازي لهادي العلوي - مطبعة الإرشاد، بغداد، سنة ١٩٧١م.

٧- رسالة تحت عنوان "الاتجاه الإشراقي عند الشيرازي" لسمية محمود في إحدى الجامعات العربية عام ١٩٩٢م.

وبعض الكتّاب الشرقيين ومنهم سيد حسين نصر كتب باللغة الإنكليزية، مثل كتاب (حياة صدر الإسلام وفكره) و(صدر الدين الشيرازي وتصوّفه المتعالي) إضافة إلى مقالات تحت عنوان: (صدر الدين الشيرازي)، (مدرسة أصفهان).

وترجم جيمس موريس (MORRIS JAMES) (الحكمة العرشية) لصدر الدين الشيرازي، طبع في جامعة برنستون عام ١٩٨١م وكتب المستشرق الألماني ماكس هورتن (١٨٧٤-١٩٤٥م) (براهين وجود الله عند الشيرازي) نشره عام ١٩١٢م. كما ترجم ماكس هورتن (المذهب الفلسفي للشيرازي) نشر عام ١٩١٣م. ولأهمية كتاب (الأسفار الأربعة) علق عليه مجموعة من فلاسفة إيران، لهم مكانتهم العلمية وهم: آغا علي النوري (ت ١٢٤٦هـ)، ملا هادي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ)، آغا علي المدرس التبريزي (ت١٣١٠هـ)، العلاّمة إسماعيل الأصفهاني (ت ١٢٧٧هـ) محمد معصوم الهيدجي (ت ١٣٤٩هـ)، العلاّمة محمد حسين الطباطبائي (ت١٤٠٢هـ) مصطفى نجل روح الله الإمام الخميني (رحمهما الله)، حسن حسن زاده الآملي، وروح الله الإمام الخميني وهناك بحث قدّمه باحث إسباني إلى المؤتمر العالمي حول الملا صدرا الشيرازي، نظمه معهد صدرا للفلسفة الإسلامية في

طهران، نهاية أيار ١٩٩٩م، كتب مباشرة باللغة العربية تحت عنوان (طبيعة النفس الإنسانية وقواها) عند الملا صدرا الشيرازي من خلال مؤلفيه (الأسفار الأربعة) و(والشواهد الربوية)[1].

كذلك قدم (ميغيل هرناندر) عرضاً مقتضبا لأراء ملا صدرا العامة، وهو من أسبانيا أيضاً و(كارلوس سيغوفيا) من أسبانيا هو الآخر قدم دراسة حول صدر المتألهين، وهنالك دراسات أخرى لم يسمح المجال للتعرض لها أو الإطلاع عليها.

(١) مقدم البحث: الدكتور خوسيه ميغيل بويرتا فلشيز، باحث أسباني في التراث الأندلسي – غرناطة. نشرت بحثه مجلة (دراسات عربية) في عددها ٩/ ١٠، السنة الخامسة والثلاثون، تموز/ آب ١٩٩٩م. وهي مجلة شهرية تصدر عن دار الطليعة، بيروت.

أهمية صدر المتألهين والمسائل التي عالجها

يقول الشيخ محمد رضا المظفر (رحمه الله): «وهو [الشيرازي] المدرِّس الأوّل لمدرسة الفلسفة الإلهية في هذه القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية»[1]. لقد وضع الشيرازي أكثر من أربعين مؤلفاً ورسالةً شملت المواضيع الفلسفية والمنطقية والتفسير الفلسفي والعرفاني، ناقش فيها الكثير من آراء الفلاسفة وذكر من خلالها مذهبه وما اكتشفه من أسرار عرفانية، وحكمة ربانية. ويقول أبو عبد الله الزنجاني في مقدمة كتابه عن الشيرازي: «اخترت للأطروحة وصف حياة هذا الفيلسوف وشخصيته وأهم فصول فلسفته لأسباب:

الأول: أنه خدم اللغة العربية أعظم خدمة، إذ أخرج كنزاً عظيماً من درر الحكمة ولآلئ العلم من فلسفة اللاهوت والأخلاق والتصوف والحديث بلغة الضاد، ووضع كتباً تبلغ أربعة وأربعين أو خمسة وأربعين كتاباً ورسالة بتلك اللغة...

الثاني: أن روح فلسفته... ترفع الخلاف في كثير من المسائل التي طالما احتدم الجدال فيها بين الفلسفتين الروحية والمادية...

---

(١) الشيرازي: الأسفار، منشورات مصطفوي، قم، ط٢، ١٣٧٨هـ، ج١، ص٣، من مقدمة محمد رضا المظفر على الأسفار.

الثالث: أنه وجّه أنظار أهل العلم من الشرقيين والغربيين إلى أفكاره النيّرة وآرائه وفلسفته الروحية وإلى كتبه النفيسة التي هي مرآة أفكاره وأفكار عظماء الفلاسفة. . . ولا انتشار لكتبه القيِّمة إلا عند الخواص من العرب والفرس، على أن قدره لم يخفَ على بعض علماء أوروبا وكتّابها، فإن العالم الكونت دوغو بينو [ت ١٨٨٢م المستشرق و] السفير الفرنسي . . في طهران كتب في كتابه المذاهب والفلسفة في آسيا الوسطى فصولاً عنه. . . وورد أيضاً ذكره [ذكر الشيرازي] مختصراً بقلم المستشرق كليمان هوار في مَعْلمة الإسلام التي تنشرها جماعة من المستشرقين»[1].

وبناءً على ما يقدّمه الباحثون من مسلمين ومستشرقين يمكن القول إن الفلسفة كانت «في مدرسة صدر المتألهين مجددة لروح الفلسفة العتيقة المتعبة. . . كما أضافت لأبحاث الفلسفة عدداً يُعتَد به من البحوث الفلسفية»[2].

لقد كان الشيرازي مجهول القدر ولا يزال، وربما يعود هذا لأسباب عديدة منها عنصرية أو مذهبية. و«من المؤسف أن كتب الفلسفة في المغرب لم تذكر صدر المتألهين الشيرازي إلا قليلاً»[3].

ويلاحظ الباحث أن العلوم الفلسفية قد شغلت حياة الشيرازي كلها، فتفسيره للقرآن الكريم، وشرحه للأحاديث في كتاب (الكافي) للكليني،

---

(١) أبو عبد الله الزنجاني (لم يذكر اسمه): مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين الشيرازي، (م.س)، ص١٣٩-١٤٢.

(٢) محمد حسين الطباطبائي: مقالة تحت عنوان «إطلالة على حياة صدر الدين الشيرازي ومنهجه الفلسفي»، مجلة الفجر، عدد ٢، ١٤٠٤هـ، إيران (قم)، ص١٨٦.

(٣) مقدمة هنري كوربان: كتاب المشاعر لصدر المتألهين ترجمة ابتسام الحموي، تعليق وتصحيح فاتن محمد اللبون، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص٥.

وتناوله للعقائد الدينية. كل هذا كان يتخذ عنده منحى فلسفياً عرفانياً، ويلاحظ في طريقته في (الأسفار الأربعة) أنه يبدأ سفره مشائياً وينتهي عرفانياً صوفياً صاحب كشف وحكمة عرشية.

و يذكر (الاشتياني) أن «في باب علم النفس لكتاب (الأسفار) وردت سلسلة من الموضوعات مبتنية على الحركة في الجوهر، ولكن ترتيب هذه الفروع وبيان التحقيقات الجميلة في مختلف المسائل المتعلقة بالنفس بالشكل الذي بينه ملا صدرا لا نظير له في عالم العلم»[1].

و لم يكن صدر المتألهين فيلسوف عصره فحسب وإنما يعتبر من أكبر الفلاسفة في كافة العصور الإسلامية يقول ديناني «.. نؤكد على أن صدر المتألهين الشيرازي لم يكن أبرز شخصيات المذهب الأصفهاني فحسب، وإنما يعُدُّ من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصور كافة، فقد انبرى هذا الفيلسوف الكبير الذي كان على علم بكافة التيارات الفكرية في العالم الإسلامي إلى تأسيس نظام فلسفي لا نظير له عمل على حل الكثير من المعضلات الفلسفية»[2].

وقد استدل الشيخ المظفر على عظمة الشيرازي بشهادة أستاذه، قال «إن شيخنا وأستاذنا العظيم المحقق الحجة الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٢هـ- ١٣٦١هـ) سمعت عنه أنه كان يقول: «لو أعْلَمُ أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه وإن كان في أقصى

---

(١) من مقدمة جلال الدين الأشتياني على الشواهد الربوبية للشيرازي: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٦٦م، ج١، ص٥٦.

(٢) د. ديناني، غلام حسين: مناجاة الفيلسوف، دار الهادي للطباعة والنشر، لبنان: بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص٣٤٩.

الديار» . . . »[1] .

وذكر محمد خواجوي أن «ابتكار الحكمة المتعالية هذا عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدر المتألهين»[2] .

ولخطورة الدور الذي لعبته مدرسة صدر الدين الشيرازي ، ولأهمية هذه المدرسة في مواصلة المسيرة الفلسفية في خطواتها المعاصرة ، قال الطباطبائي : «لقد تهيأت للفلسفة الإسلامية مفاتيح رموز لم تتهيأ أبداً للفلسفات القديمة من قبلها في كلدة [بلد الكلدانيين] ومصر واليونان والاسكندرية»[3] .

وبصدد تعريف حكمة الشيرازي العرفانية قال بازوكي : «وعلى هذا الأساس يُعرّف الملاصدرا خلاصة حكمته العرفانية بقوله : (الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني ، فالإنسان من خلال علمه بحقيقة الأشياء يصنع عالماً مشابهاً للعالم الخارجي . . .)» [4] .

وقد ذكر الباحث الأسباني (د . خوسيه ميغيل بويرتا فلشيز) الأهمية التي شغلها صدر المتألهين في مجال بحث النفس ما نصه : «من المعلوم أن مسألة النفس تحتلُّ محلاً جوهرياً في عمارة ملا صدرا الشيرازي الفكرية الضخمة . ولقد لفت الأستاذ سيد حسين نصر الأنظار إلى أن الفصول المكرَّسة لعلم النفس في الأسفار الأربعة للشيرازي قد تشكل أوسع وأدق تدوين في تاريخ الفكر الإسلامي في هذا المجال ويكفي أن نراجع مكتبة النفسانيات الإسلامية

---

(١) المظفر ، محمد رضا : مقدمة لكتاب الأسفار ، ج١ ، (م . س) ، ص٣ .

(٢) خواجوي : مقدمة مفاتيح الغيب ، الإرشاد للطباعة والنشر مؤسسة التاريخ العربي ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٩هـ ، ج١ ، ص٤١ .

(٣) الطباطبائي : محمد حسين ، الشيعة ، مؤسسة أم القرى ، إيران ، ط١ ، ١٤١٦هـ ، ص١٠٣ .

(٤) د . شهرام بازوكي ، من مقالة تحت عنوان : المعرفة العرفانية عند الملاصدرا ، نشر : مجلة المحجة ، العدد (صفر) ، (م . س) ، ص٥٥ .

الكلاسيكية الغنِّية لنفهم أن سيد حسين نصر كان على حق، فإلمام صدرا بعلم النفس، مع تطوراته في مسائل المعاد والإلهيات، يتجاوز بصورة ملموسة إنجازات كل من الأندلسيين، كابن باجه وابن رشد، بغضِّ النظر عن الكتابات الأقل طموحاً... فضلاً عن التصوف الثري وابن عربي على رأسه»(١).

وقال (هادي العلوي): إن «صدر المتألهين جديد على تاريخ الفلسفة الإسلامية لأن ما كُتبَ عنه قليل»، حتى ليصفه المستشرق الألماني، (ماكس هورتن) بحق، بأنه «واحد من عظام الرجال المجهولين في الفكر البشري»(٢).

وقد تعرض (العلوي) للحركة الجوهرية عند الشيرازي ولكنَّه جهل أو تجاهل ذلك الفكر عند الشيرازي، وأحسب أنه نظر إلى الحركة الجوهرية بمنظار مادي بحت وقد بتر نظرية الشيرازي في الحركة الجوهرية عن عالمها الميتافيزيقي، وأنزلها من عالمها الأعلى إلى العالم المادي، ولم يتساءل عن القوى الغيبية التي تحرِّك هذه المادة حركة جوهرية.

وأردف قائلاً: «إن الفلسفة الإلهية ابتداءاً من أفلاطون وأفلوطين ومروراً بالقديسين أوغسطين والأكويني وبالسهروردي حتى الميرداماد وتلامذته لم تقدم للفكر البشري غير المخاريق اللفظية والمعميات، لهذا السبب فإن ما يهمنا من فلسفة الملا صدرا هو جانبها الطبيعي المادي مقتطعاً عن السياق الذي يصلها باللاهوت»(٣).

وهو يذكر في موضع آخر من كتابه: «ومؤلف هذا الكتاب [يعني نفسه] لا يؤمن بالغيب، فهو لذلك لا يرى أية قيمة لدعوى هنري كوربان إلى استلهام

---

(١) راجع: دراسات عربية، الصادرة عن دار الطليعة، بيروت العدد١٠، ١٩٩٩م، ص٩٣.

(٢) هادي العلوي: الحركة الجوهرية عند الشيرازي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧١م، ص٣٣.

(٣) نفس المصدر.

روحانيات الملا صدرا»[1] . هذا وقد ذكر المستشرق الفرنسي البروسفور (هنري كوربان)ما نصه : «أما اليوم فنادراً ما يكون الفيلسوف إشراقياً دون أن ينتمي بمقدار أو بآخر إلى مدرسة الملا صدرا الشيرازي ومن هنا فإن (مستقبل) السهروردي في إيران يرتبط بتجديده للنظرية الميتافيزيقية التقليدية ، ذلك التجديد الذي ترتسم معالمه حول مؤلفات معلم شيراز»[2] .

(١) نفس المصدر ، ص١٤٢ .

(٢) هنري كوربان : تاريخه الفلسفة الإسلامية ، (م. س) ، ج١ ، ص٣٢٨ .

الفصل الثاني:



فلسفة الشيرازي وإبداعاته وتحقيقاته

أبيض

فلسفة صدر المتألهين

سيتم في هذا الفصل التعرّض لفلسفة صدر المتألهين بشكل مجمل، ويتركز الكلام على ما ابتكره أو ما توسع في تحقيقه من نظريات فلسفية.

الوجود:

ما الوجود؟ إن الوجود غني عن التعريف وذلك لوضوحه وشدة ظهوره، يقول الشيرازي «الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً وكائناً في الأعيان وفي الأذهان»[(١)] ولأن التعريف إما بالحد أو بالرسم أو بالمثال، والحد يحتاج إلى جنس وفصل، والوجود لا فصل له ولا جنس لأنه بسيط، ومن شروط التعريف أن يكون المعرِّف أوضح وأجلى من المعرَّف، فكيف يعرَّف الوجود ولا شيء أعرف منه[(٢)] فالوجود غير مركب «وإذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد»[(٣)].

هل الوجود متشخص الذات متحقق العين؟

إن شيخ الإشراق السهروردي نفى تحقق الوجود، فردّ عليه

---

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (م.س)، ج١، ص٦.

(٢) الشيرازي: المشاعر، (م.س)، ص٥٧.

(٣) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مصدر سابق)، ص٦.

ملاصدرا[1] وذكر الشيرازي ستة شواهد [2] على تحقيق الوجود عيناً، وهذه بعض الشواهد، الشاهد الأول والثاني ذُكرا أعلاه وهما: تحقق الوجود وأن الوجود لا يمكن تعريفه.

«الثالث: إن شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات كما أشرنا إليه بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصور فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بأنه مختلف الحقايق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الأول الذي لا تشوبه ماهية أصلاً. . .

الرابع: إن الوجود في كل شيء هو عين العلم والقدرة وساير الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود لكن في كل شيء موجود بحسبه. . .» [3].

مراتب الوجود، وأصالته، ومسألة الماهية:

هل للوجود مراتب ودرجات تختلف في الشدة والضعف والتقدم والتأخر، أم ليس في الوجود مثل تلك المراتب؟ بعد استدلال الشيرازي على تحقق الوجود وتشخصه ذكر مراتبه، وبأنه حقيقة مشككة أي متفاوتة المراتب، وأنه متقدم على الماهية «لكن لا بمعنى أنه مؤثر في الماهية. . . بل بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له» [4] وإن كان خارج الذهن لا اثنينية، وإنما الوجود عين الماهية، والفارق بين الوجود والماهية هو أن

(١) الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج١، ص٣٩-٤٠.

(٢) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مصدر سابق)، ج١، ص٦-٧، وذكر في (المشاعر) ثمانية شواهد، ص٦٠-٦٧.

(٣) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مصدر سابق)، ص٧.

(٤) (ن. م) ص٨.

«الوجودات معان مجهولة الأسامي . . والماهيات معان معلومة الأسامي والخواص»[1] والفرق بين الوجود والماهية حاصل في الذهن لا في الخارج «مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر»[2] .

أما المير داماد فإنه يقول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود وقد تبعه تلميذه الشيرازي في ذلك شطراً من حياته ثم تحول إلى القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ، يقول : «وإنني قد كنت في سالف الزمان شديد الذّب عن تأصل الماهية واعتبارية الوجود ، حتى هداني ربي وأراني برهانه ، فانكشف لي غاية الانكشاف أن الأمر فيها على عكس ما تصوروه وقرروه»[3] .

الواجب الوجود والممكن الوجود:

وقد عرف الشيرازي واجب الوجود بقوله : «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال»[4] . فهو ضروري الوجود ، وعرّف الممكن الوجود بأنه لا ضرورة لوجوده ولا لعدمه ، وقد يطلق الممكن على ما هو بالقوة ، وقسّم الشيرازي واجب الوجود إلى واجب الوجود بذاته وهو الذي لذاته لا لغيره ، هذا من المحال فرض عدمه وواجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته قبل أن يصير واجب الوجود بغيره ، يقول : «فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته»[5] .

إن تقسيم الوجود إلى واجب وممكن وممتنع ، هو من مبتكرات الشيخ

---

(١) الشيرازي : الأسفار ، (مصدر سابق) ، ج١ ، ص ٤٩ .

(٢) الشيرازي : المشاعر ، (مصدر سابق) ، ص٧٧ .

(٣) (ن . م) ، ص٨١ .

(٤) الشيرازي : المبدأ والمعاد ، طهران ، إنتشارات مطالعات إسلامي ، ص٢ .

(٥) (ن . م) ، ص٣ .

الرئيس[1] وقد حقق صدر المتألهين في أصالة الوجود وأن العليّة والمعلولية من شؤون الوجود «وهو الذي أعطى للأمكان في باب الوجودات معناه (التعلقي)، أي أنه عين التعلق، وعين الإضافة، وعين الارتباط، وعين الفقر، بالنسبة للوجود، وليس هو اللا اقتضاء، أو التساوي بين الطرفين، وهذا هو ما اصطلح عليه (الإمكان الفقري)...»[2]

ويقول د. بدوي: «وللوجود درجات من الشدة: ولهذا كان الأسكلائيون والفلاسفة المسلمون يميّزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات، ويرون لفظ (الوجود) مشكك أي لا يدل على صفة بدرجة واحدة ذلك أن وجود الله وجود بذاته Ensase؛ بينما وجود الإنسان وجود بغيره Ensabalio»[3].

ومن مراتب الوجود:

١- الوجود الذي لا يتعلق وجوده بشيء، وهو المجهول على نحو مطلق، ويسمى (الحقيقة بشرط لاشيء) أي أن تؤخذ الحقيقة أو الوجود بشرط ألا يكون معه شيء ولا يتقيد بقيد من القيود، بل يكون مجرداً منها، ويسميه العرفاء الهوية الغيبية أو الغيب المطلق، وهو الله الأحد.

٢- الوجود المتعلق بالغير (المقيد) كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات.

٣- الوجود المنبسط المطلق، وهو الذي يحتاج في وجوده إلى غيره وان

(١) سيد حسن نصر، ثلاثة حكماء، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١م، نقله عن الإنكليزية - صلاح الصاوي، ص٤١.

(٢) الشيخ مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب الإسلامي، إيران (قم)، ط١، ١٤١٥هـ، نقلة إلى العربية: عبد الجبار الرفاعي، ص١١٢.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص١٧٦.

نسبته إلى عامة الموجودات كنسبة المادة إلى الجسم المتعين، وهذا القسم هو فعل الله الأزلي ويسميه العرفاء كابن عربي (نفَسَ الرحمن) و(العنقاء) و(البهاء)[1] وقرر الشيرازي أن واجب الوجود إنّيته ماهيته، ويعني أن وجوده عين ماهيته، فلا ماهية له غير وجوده، بخلاف الممكن الذي قال عنه: إنه زوج تركيبي من ماهيته ووجود. وقد قدم على مقولته هذه حججاً عديدة. يقول: «في أن واجب الوجود إنّيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً فإن له ماهية هو الحيوان الناطق، ووجوداً وهو كونه في الأعيان»[2].

إن مسألة «واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيته» من المسائل المهمة حيث بنيت عليها مسائل كثيرة تخص واجب الوجود، يقول محمد تقي المصباح: «تعتبر هذه المسألة كمبنى لكثير من المسائل الإلهية كإثبات بساطة ذاته تعالى وعدم وجود جنس مشترك بينه وبين سائر الموجودات وإثبات توحيده ودفع بعض الشبهات التي أُورِدَتْ حوله»[3].

ما المراد بالحكمة المتعالية؟

وما الجديد عند الشيرازي؟

إن الشيرازي قد توسع في مباحثه الفلسفية وله مصنفات كثيرة ذكر فيها، أراء الفلاسفة وناقشها، وخرج بنتائج جديدة ومهمة تعتبر ركائز وأصولاً قد اعتمد عليها، وهي من مبتكراته، وقد بنى عليها (حكمته المتعالية) وقبل

---

(١) الشيرازي: إيقاظ النائمين، مؤسسة مطالعا طهران، ١٣٦١ هـ. ش، ص٦.

(٢) الشيرازي: الأسفار، (م. س)، ج١، ص٩٦.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة من تعليقه الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي، التوزيع دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ج١، ص١١٧.

التطرق لهذه المبتكرات الفلسفية المهمة، نسأل ماذا يعني بمصطلح (الحكمة المتعالية)؟ وهل هذا المصطلح أيضاً من مبتكرات صدر المتألهين؟

أورد الشيخ مرتضى المطهري احتمالين لهذه الكلمة هما:

١- «الاحتمال الأول أن هذه التسمية مرادفة للحكمة العليا في مقابل الرياضيات، والطبيعيات، وبناء على هذا المفهوم تكون الحكمة المتعالية هي الفلسفة الأولى على نحو مطلق.

٢- الاحتمال الثاني وهو ما تحكي عنه القرائن الموجودة في كلماته، فيكون ما يعنيه بالحكمة المتعالية هو مذهبه الخاص في الفلسفة الأولى»(١).

وأردف مطهري، إن الشيرازي لم يكن أول من تكلّم بهذا المصطلح، فقد استُعمل لأول مرة من قبل الشيخ الرئيس في (الإشارات)، وقال شارح الإشارات نصير الدين الطوسي: «وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية، لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة، هذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر، بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى»(٢).

إن الحكمة المتعالية لدى الشيرازي استوعبت التراث الفلسفي والديني والكلامي وابتكرت شيئاً جديداً ومهماً. إن أهم ما يميز طريقة ومبدأ التفكير عند ملا صدرا هو: «كون الوجود بطبيعته نقطة الانطلاق في التفكير الفلسفي... فالوجود نقطة الانطلاق في فلسفة صدر المتألهين بصفته من طراز الحكمة المتعالية»(٣).

---

(١) الشيخ مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (م.س)، ص٩٦-٩٧.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٩٩-٤٠١. راجع: (نفس المصدر، ص٩٧).

(٣) من مقدمة مفاتيح الغيب لصدر المتألهين، قدمه خواجوي، (مصدر سابق)، ج١، ص٤٤.

ذكر (بازوكي) مفهوم (الحكمة المتعالية) عند الشيرازي ما هذا نصه: «يؤكد الملا صدرا في آثاره على أن العلم والإدراك هما عبارة عن أمر شهودي وقلبي ويصف هذا النوع من الفهم (بالحكمة المتعالية) نسبة إلى تعاليها عن نوع الحكمة العقلية المشائية»[(١)].

وفي المصطلح الحديث أيضاً ظهر مصطلح (الحكمة المتعالية) على لسان الفيلسوف الألماني الشهير (إمانويل كنت أو كانط) (١٧٢٤-١٨٠٤م) فهل المصطلح متشابه المعنى أو يختلف معناه عند هذين الفيلسوفين الكبيرين؟ وقبل ذكر المصطلح يحسن أن نذكر أن هناك مدرستين مشهورتين كبيرتين هما:

آ) **المدرسة الحسّية**: التي تؤمن بالتجربة والحس وتنكر ما وراء ذلك وقد وحّد التجريبيون بين الحس والوجود.

ب) **المدرسة المثالية**: والتي لا تؤمن إلاّ بما وراء العالم الحسي وقد وحّدت بين العقل والوجود[(٢)] ولما جاء (كانط)، رفض كلا التوحيديين في تينك المدرستين، أي بين الوجود والأشياء الأخرى سواء أكانت حسية أم عقلية. إن (كانت) لم يرفض الأشياء (الميتافيزيقية) وإنما رفض آراء الميتافيزيقيين حينما تركوا (التجربة) وراء ظهورهم واستخدموا أفكاراً متعالية على التجربة (Transcendant) واعتبر استخدام هذه الأفكار من قبل المثاليين أمراً غير مشروع فأراد (كانط) أن «يخلّص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم»[(٣)]. إن (كانط) أقر بعجز العقول البشرية عن إدراك حقيقة أو ماهية ما وراء الطبيعة،

(١) د. شهرام بازوكي: دراسة تحت عنوان «المعرفة العرفانية عند الملا صدر» نشرتها مجلة المحجة في عددها (صفر)، (م. س)، ص٤٢.

(٢) راجع: الدكتور زكريا إبراهيم: كانت والفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، ط٢، ١٩٧٢م، ص١١٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٤.

فقد رفض (كانط) بشدة محاولة المثالية «استنباط الوجود استنباطاً منطقياً أولياً ابتداء من مجموعة من المفاهيم أو التصورات»(١). وهذا لايعني أن (كانط) كان تجريبياً لأنه لم يرفض كل ما وراء الحس ولم يعتبر أن كل ما هو ميتافيزيقي وهماً وخيالاً كما هو عند الحسيين، وكذلك أنكر على الحسيين معرفتهم بحقيقة الأشياء من خلال خبرتهم الحسية فحسب، لأنه اعتبر معطيات الحس لا تغور إلى باطن الشيء وحقيقته وإنما تعلم الظاهر منه فحسب وأخيراً قال (كانط): «إن الأشياء التي ندركها... ليست في ذاتها على نحو ما ندركها... وكذلك علاقاتها ليست في الواقع ونفس الأمر على نحو كما تبدو لنا»(٢).

قام (كانط) بنقد العقل المحض أو الخالص من التجربة وذلك من خلال دارسته الأوليات العقلية القبلية السابقة على التجربة وتحديد قيمتها، وهذه الدراسة عبارة عن قيام العقل بنقد نفسه بنفسه، دون الاستعانة بشيء آخر كالاستناد إلى التجربة، إن هذا المنهج هو «المنهج المتعالي» عند (كانط)، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: «وتوصف بالمتعالية المعرفة الخاصة بإمكان تطبيق ما هو قبلي Apriori على التجربة»(٣) وقال (كانط): «أُسمّي متعالية كل معرفة لا تعنى بالموضوعات بقدر ما تُعنى بطريقة معرفتنا للموضوعات»(٤) والمنهج المتعالي هو (Trnzendental Methode) وبهذا يتبين الفرق بين الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي، وما عند كانط مثلاً.

---

(١) د. زكريا إبراهيم: نفس المصدر، ص١١٤.

(٢) (ن.م)، ص١١٤.

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوي: إمانويل كنت، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٧م، ص١٦٣.

(٤) نفس المصدر، ص١٦٤.

إبداعات الشيرازي وتحقيقاته

أما المسائل التي ابتكرها الشيرازي أو حقق فيها فهي كما ذكرها القزويني: أصالة الوجود، إثبات التوحيد، الحركة الجوهرية، اتحاد العاقل والمعقول، اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعّال في سيرها الصاعد، قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، القول بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، قاعدة «إن النفس في وحدتها كل القوى»، تجرد القوة الخيالية بالتجرد البرزخي، التحقيق في ما قصد إليه الفلاسفة في موضوع الآلة، دراسة الصور البرزخية والمثل المعلّقة بين عالم العقل وعالم الطبيعة، وجهة نظره في المعاد الجسماني[1]، وأضاف الشيخ المطهري مسائل أخرى للشيرازي لم يذكرها القزويني وهي:

«١- وحدة الوجود.

٢- حل إشكالات الوجود الذهني.

٣- التحقيق في حقيقة الوجوب الذاتي الأزلي وحقيقة الإمكان والممكنات واكتشاف نوع من الإمكان باسم (الإمكان الفقري).

٤- التحقيق في مناط الاحتياج إلى العلة.

٥- التحقيق في حقيقة العلّيّة، وكيفية ارتباط المعلول بالعلة، وإن إضافة

---

(١) السيد أبو الحسن القزويني الحسيني: آراء صدر المتألهين. مجلة الدراسات الأدبية، الجامعة اللبنانية: العددان ١و٢، سنة ١٩٦٥، ص٣١٥.

المعلول إلى العلة إضافة إشراقية، وإرجاع المعلولية إلى التجلي والتشأن.

٦- إثبات الحدوث الزماني للعالم.

٧- إثبات نوع من الوحدة، وعبّر عنها «الوحدة الحقة الحقيقية».

٨- إثبات أن تركيب الجسم من المادة والصورة، هو تركيب اتحادي.

٩- برهان "الصديقين" لإثبات الواجب.

١٠- برهان خاص يُبتنى على برهان الصديقين، على توحيد الواجب.

١١- تحقيق حول علم الواجب، وبيان أن علم الواجب بالأشياء علم بسيط إجمالي في عين الكشف التفصيلي.

١٢- تحقيق في حقيقة الإبصار وسائر الإدراكات الحسيّة.

١٣- إثبات أن الكلي هو نحو تعالٍ، وليس صرف تجريد وانتزاع»[١].

أصالة الوجود:

طرح صدر المتألهين مفهوماً جديداً لأصالة الوجود وهو أن كل ممكن الوجود زوج تركيبي من حيثيتين:

حيثية الوجود، وحيثية الماهية، ولا يخلو أحدهما من الواقعية ويكون منشأ لترتب الآثار ويمتاز بالأصالة وهذه هي حقيقة الوجود، أما الماهية فهي منتزعة من قبل الذهن من الوجود، فهي أمرٌ اعتباري، وأول من طرح هذا الترديد بين أن تكون الماهية أو الوجود، متّصفة بالاعتبار أو الأصالة، هو المير داماد أستاذ الشيرازي الذي تبعه في بداية حياته الفلسفية في القول بأصالة الماهية ثم تحول عنه إلى أصالة الوجود، وأكثر الفلاسفة الذين جاؤوا بعد الشيرازي قالوا بأصالة الوجود، إلا تلميذه عبد الرزاق اللاهيجي (ت١٠٧١ هـ) ومحمد

---

(١) الشيخ مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (م س)، ص٩٨-٩٩.

صالح المازنداني المعروف بالعلاّمة السمناني وغيرهما. أمّا ابن سينا وتلميذه بهمنيار ونصير الدين الطوسي فلم يترددوا في القول بأصالة الوجود، بل حتى الممكنات — عندهم — هي أمور واقعية حقيقية، لها وجود أصيل.

يقول مطهري: «على أية حال فإن أول من برهن على أصالة الوجود، على طريقة الحكماء، هو صدر المتألهين، . . . أما العرفاء . . . فقد عنونوا مسألة كون الأصيل هو الوجود، لكنهم يرون أن الوجود مساوٍ لذات الحق، وكل ما عدا ذلك من أشياء هي ليست وجود، وهي وهم وخيال . . .»[1].

ما هو مناط الاحتياج إلى العلة؟

هل مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدوث[2]؟ أم مناطه القدم الزماني؟ أم مناطه[3] شيء آخر؟

إن احتياج الممكن إلى علة من الأمور البديهية، وهذه المسألة غير مسألة أصل العلية، كقولنا: (أ) علة (ب)، لماذا لا تستغني (ب) عن علتها؟ أو سؤالنا عن وجود (ب)، ليجاب أن وجودها بسبب (أ)، فالبحث ليس في أصل العلّية، وإنما البحث في مناط أو ملاك الاحتياج إلى العلة، ما هو؟ هناك ثلاث نظريات نقلها — مرتضى المطهري — هي:

١ – إن نفس الموجودية (وجود الشيء نفسه) ملاك الحاجة إلى العلة:

---

(١) الشيخ المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (م.س)، ص١٠٠-١٠١.

(٢) الحدوث: هو الموجود المسبوق بالغير أو «هو الموجود بعدما لم يكن» راجع: ابن سينا التعليقات تحقيق وتقدم د. عبد الرحمن بدوي، مطبعة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٤هـ، ص٨٤.

(٣) المناط: «ناطه: (نوطاً) من باب علّقه واسم موضع التعليق (مناط). .» راجع، الفيومي، المصباح المنير، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م. ومرادهم الارتباط أو العلاقة أو المقوّم وما شابه ذلك. فالملاك والمناط هنا بمعنى السبب والعلة، راجع المعجم الوسيط للدكتور إبراهيم أنيس.

ولعلّ أغلب الأشخاص يقولون بها ، فالوجود يُسأل عنه من أوجده؟ فهو يساوي (اللّميه) ذلك المصدر المأخوذ من (لم) أو (لماذا) ، لكن الموجود ليس من حيث هو موجود محتاج إلى العلّة ، وإنْ ظن البعض ذلك.

٢- إن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الحدوث:

وهذه النظرية تنقض النظرية الأولى ، لأنها تنفي أن يكون المناط والملاك هو موجودية الشيء إنما الملاك هو حدوثه ، لأن الوجود من حيث كونه موجوداً مناط الاستغناء عن العلة لا مناط الاحتياج إليها فاستبدلت هذه النظرية (الأولى) بنظرية الحدوث (الثانية) ، لأن الحادث يحتاج في وجوده إلى المُحدِث ، ولو لم يكن حادثاً لما احتاج إلى العلة ، فالقديم المطلق مستغن عن العلة وهو منحصر بواجب الوجود بذاته ، وهذه هي نظرية المتكلمين ، وهي أدق من النظرية الأولى ، فالقدم صفة منحصرة -حسب نظريتهم- بالذات الإلهية ، بينما صفة الحدوث هي صفة كل ما عداه.

٣- النظرية الثالثة : الإمكان هو مناط الاحتياج إلى العلة ، لا الموجودية ولا الحدوث ، وهذه النظرية : أدق النظريات الثلاث ، فهي ترى أن «نفس أمكان الشيء بذاته» يجعله محتاجاً إلى العلة ، فكل ممكن الوجود يكون امكانه هذا مناطاً للاحتياج ، لأن الممكن بذاته لا يقتضي الوجود - حتى يكون موجوداً فيحتاج إلى العلة لتخرجه من حد الإمكان إلى حد الوجود- ولا يقتضي العدم فلو اقتضى إمكانه العدم لأصبح من صنف الممتنعات ، وهو ليس كذلك ، فهذه النظرية لا تبحث في وجود الشيء أو في حدوثه ليكون مناطاً للاحتياج إلى العلة وإنما تبحث في الماهية من حيث أنها ممكنة التحقق بالوجود أو ممكنة العدم بانعدام علتها التامة ، فالماهية الإمكانية متساوية النسبة لكل من الوجود والعدم ، فهي بذاتها مناط الاحتياج ، سواء وجدت بعد العدم (أي

كونها حادثة)، أم كانت قديمة زماناً لا ذاتاً، أوموجودة في كل الأزمنة[1]، «بل لو فرضنا أن ماهية ممكنة هي قديمة مع ذلك هي محتاجة إلى العلة، أي أن وجودها من الأزل يقوم بالعلة، وكذا إلى الأبد يكون وجودها قائماً بالعلة»[2]، وهذه النظرية قائمة على نظرية أصالة الوجود، لأن «المحتاج وملاك الحاجة تعني أمراً واحداً، يعود إلى مرتبة الوجود الإمكاني»[3] وهذه هي نظرية الفلاسفة، أما صدر المتألهين فإنه جاء بنحو جديد من الإمكان سمّاه «الإمكان الفقري» فالمعلول هو عين التعلق والربط، وعين الفقر، ويسميه «الوجود الرابطي»[4] أيضاً.

نحو ارتباط المعلول بالعلة:

إن الارتباط بين العلة والمعلول، لا يعني أن هناك شيئين وقع بينهما الارتباط أو النسبة، ليست كالعلاقة بين زيد وعمرو حينما يهب زيد لعمرو درهماً. وهذا الدرهم يمثل النسبة التي أعطاها زيد لعمرو، ولا تشبه الإضافة بين هذا الابن وهذا الأب التي أعطيت لهما كالبنوة والأبوة، وهذا التصور للارتباط يتقارب مع رأي علماء الطبيعة ونظرية الفلاسفة، أما صدر المتألهين فإنه يتقارب مع رأي العرفاء، لأنه قال: إن الإضافة والنسبة بين العلة والمعلول هي إضافة (إشراقية)، كالشمس وشعاعها، لأن المعلول ليس أمراً آخر غير العلّة، المعلول ما هو إلا تجلٍ من تجليات العلة، وشأن من شؤونها واسم من أسمائها فهو هي، فلا اثنينيّةً أو تعدد، والعرفاء أيضاً يقولون ذلك ويعتبرون أن الواحد يتجلى في مجال الخلق، وهذه

---

(١) راجع: مرتضى المطهري، دروس فلسفية في شرح المنظومة (منظومة ملا هادي السبزواري)، (م.س)، ج٣، ص٨٩-٩٠.

(٢) (ن.م)، ص٩١.

(٣) مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (م.س)، ص١١٤.

(٤) الشيرازي، الأسفار، (م.س)، ج١: ص٨٢، ج٣: ص٢٥٣.

التجليات هي مرتبة ذاته في هذا المجال، وإن احتفظ بمرتبته في ذاته إذن هناك نزاع بين العرفاء والفلاسفة، وهو نزاع حقيقي لا لفظي ولا هو من تعدد العبارة وتوحّد المعنى، وقد قال صدر المتألهين هذا، بل وأثبت هذا المعنى، لكنه حاول أن يقارب بين الفيلسوف والعارف فقال: إن التجلي هو العلّية والعلية هي التجلي، ولا يوجد انفصال حقيقي بين الخلق والمخلوق لأنهما من شؤون العلة، وإنما الانفصال وقع في الذهن ومقام التحليل[1].

بين العارف والفيلسوف:

إن هناك مصطلحات مثل «الموجود والمعدوم» و«الوحدة والكثرة» و«الجوهر والعرض» و «الحادث والقديم» و«الحق والخلق» وهي متداولة عند العرفاء كما هي متداولة عند الفلاسفة، لكن هناك فرقاً في فهم كل من الفريقين لهذا المصطلح أو ذاك، أو في تبنيه لهذا المصطلح دون ذلك، فمثلاً يقول العارف «الوحدة» ويقصد بها «الوحدة الوجودية»، أو الوجود الحقيقي وهو الحق تعالى، بينما الفيلسوف يقول بـ «الكثرة الوجودية»، وأن هناك موجودات حقيقية، يتميز بعضها عن بعض، وأن هناك صفات الخالق التي هي غير صفات المخلوق الممكن، فالخالق متنزّه عن مخلوقاته الممكنة الناقصة، ويتنزّه عن الكثرة والحدوث والجوهرية والعرضية والمحدودية والتشبيه. أن العارف لا يقول إلا بالوحدة الحقة الحقيقية، وهو الخالق وما عداه ما هي إلا ظل له، فوجودها وجود مجازي غير مستقل عن وجود خالقها.

فوجودها إذن وجود غير حقيقي، فهي ظهور وتجلٍ للحق، وهي أيضاً شأن من شؤونه، وتجليات الشيء وشؤونه ليس شيئاً آخر، بل هي نفس ذلك الشيء، وأسم من أسمائه، يقول مطهري: «من هذه الجهة فإن الحق يتصف في

---

(١) مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (م.س)، ص١٤٨-١٤٩.

مرتبة الأسماء والصفات بكافة شؤون المخلوقات، من قبيل المخلوقية والمحدودية، والوحدة والكثرة، وأمثالها، ومن هنا يحكم في هذه المرتبة بـ(التشبيه)»[1]، لذا فإن العرفاء يسمّون (الخلق) «حقاً مقيداً» ويحسبون أن هذا ينهي النزاع بينهم وبين المتكلمين حول ما إذا كان (التنزيه) هو الصحيح أم (التشبيه). إن العرفاء يقولون: التشبيه عين التنزيه والتنزيه عين التشبيه. ويقول الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات»[2]، وهذا نفس رأي صدر المتألهين، بل زاد على العرفاء بإثباته «.. بالبرهان، أن الحقيقة العلّيّة تعود إلى التجلي»[3].

اتحاد العاقل والمعقول:

يعتبر صدر المتألهين أن مسألة كون النفس تعقل الأشياء من المسائل الغامضة والتي لم تنقح من قبل الفلاسفة المسلمين، يقول: «رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهراً وعرضاً ولم نرَ في كتب القوم... ما يشفي العليل»[4] ولهذا قسمَّ الشيرازي الأشياء إلى:

أ) صور مادية متقومة بالمادة والمكان وغير ذلك فهذه الصور بوجودها المادي لا يمكن أن تكون محسوسة أو معقولة إلا بالعرض.

ب) صور معقولة مجردة عن المادة والمكان وغير ذلك، فهي معقولة مباشرة، لا بالعرض، وهذا التجرد تارة يكون تاماً وتارة أخرى يكون ناقصاً، «وقد صح

---

(١) مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (م. س)، ص١٥٦.

(٢) ابن عربي: فصوص الحكم، مع تعليقة: أبو العلاء عفيفي، ص١٠٣، نقلا عن المرجع السابق. ص١٥٨.

(٣) مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، (م. س)، ص١٤٩.

(٤) الشيرازي، الأسفار (م. س)، ج ٣، ص ٣١٢.

عند جميع الحكماء أن الصور المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف»[1] وذكر الشيرازي إنكار الشيخ الرئيس للاتحاد بين العاقل والمعقول في مصنفاته عدا ما قرره في كتابه (المبدأ والمعاد)[2]. إن ابن سينا في مصنفاته يذكر «أن علم النفس بالغير من قبيل اتصاف الموضوع بالعرض»[3] وبيّن مرتضى المطهري مراد ملا صدرا: «أما الحكماء القائلون باتحاد العاقل والمعقول فهم يريدون القول: إن النفس عندما تعقل فهذا لا يعني أنها تصبح (ذا معلوم) بل معناه أنها تصير هو، وفرق بين (ملك شيء) وبين (صيرورة شيء)... إذن عندما نقول «اتحاد العالم والمعلوم» فالمقصود أن النفس عندما تعلم فهي تتحد مع علمها، فليس العلم شيئاً والعالم شيئاً آخر، بل ذلك العلم هو ذلك العالم أيضاً»[4] والفرق بين نظرية ابن سينا وصدر المتألهين أن ابن سينا يقول: إن جوهر النفس الإنسانية هو هو لا يتغير منذ الولادة وحتى الموت، وإن حصلت النفس على سلسلة من الإدراكات والرسوم والكتابات، أما الشيرازي فإنه يقول: إن النفس قبل حصولها على العلم صغيرة وبزيادة علومها تتسع وتكبر، فهذا النمو النفسي هو حقيقة النفس وكل علومها تصير جزءاً منها وجزءاً من حقيقتها، لا مجرد إضافة عرض إلى جوهر، بل كاتحاد الصورة بالموضوع، وكما يحصل عند اتحاد ما بالقوة مع ما بالفعل.

---

(١) الشيرازي: الأسفار (مصدر سابق)، ج٣، ص ٣١٣.

(٢) (نفس المصدر والجزء)، ص٣٣٤-٣٣٥.

(٣) مطهري: دروس في شرح المنظومة للسبزواري، ترجمة مالك وهبي، ط١، ١٩٩٤م، بيروت، شركة شمس الشرق، ج١، ص٢٢١.

(٤) (نفس المصدر)، ص٢٢٢-٢٢٣.

تحقيق في قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس هو شيء منها)[1]:

إن صدر المتألهين قام بتحقيق لهذه القاعدة في كتاب (الأسفار الأربعة)[2]، يقول: «اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء، فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء»[3]، إن هذه القاعدة الفلسفية قديمة وقد نسبت إلى المعلم الأول، وآخرون نسبوها إلى أفلوطين وهذه القاعدة من القواعد الفلسفية المهمة إذ يتوقف عليها مجموعة من المباني المهمة، كإثبات علم الله التفصيلي.

لذا فإن التحقيق فيها جدير بالاهتمام، مما دعا صدر المتألهين أن يكون من السابقين في تحقيقها، وكان يقول: «لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك»[4] وقد شهد له من جاء بعده من الفلاسفة.

و خلاصة تحقيقه، هو أن الحق تعالى، وجود صرف وقدرة صرفة ليس هناك أي نقص في كمالها، فهو جامع لكافة الكمالات كالإرادة والاختيار وغيرهما، وكل كمال في دار الوجود موجود له بنحو أكمل وأتم، وعلمه بجميع الأشياء يكون في مرتبة علمه بذاته، فإحاطته بكنه ذاته وهي حقيقة الحقائق، هي المرجع إلى علمه بغيره من الأشياء التي خلقها، ويمكن القول إن صفاته تعالى هي حقائق الأشياء بنحو أعلى، فعلمه القديم الأزلي هو علم

---

(١) يقول مطهري: «كما أنه في الباري تعالى في عين أنه في مرتبة ذاته، لا يصدق عليه أي شيء من هذه الأشياء، فهو بمعنى آخر عين جميع الأشياء»، راجع مرتضى المطهري: (المصدر السابق)، ص٢٣٨، راجع أيضاً الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج٨، ص٢٢٣-٢٢٥.

(٢) راجع الأسفار للشيرازي، ج٢: ض ٣٦٨، وج٣: ص٤٠، ٣٢٥، ٣٣٦، وج٥: ص: ٢١٧، ٣٠١، ٣٤٢، وج٦: ص١١٠، وج٨: ص٢٥٣.

(٣) الشيرازي: الأسفار، ج ٢، ص ٣٦٨.

(٤) محمد مهدي المؤمن: شرح نهاية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط١، ١٤٢٣هـ، ج٢، ص٢٩.

إجمالي في عين علمه التفصيلي.

نظرية الحركة الجوهرية:

ما الحركة؟ عرَّف ابن سينا الحركة بأنها: «تُقالُ عن تبدل حال قارَّة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل»[1]، وعرّفها البعض كالمشائين بأنها: «خروج الشيء تدريجياً من القوة إلى الفعل».

وما الجوهر؟ عرَّفه الفلاسفة، كما عن ابن سينا: «بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع»[2]، وعرَّف الفارابي الموضوع بأنه: «ما يطرأ عليه من الأعراض والمحمولات»[3] وعرَّف ابن سينا العرض بقوله «ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه»[4].

وقوع الحركة: أين تقع الحركة؟ إن كثيراً من الفلاسفة منذ أرسطو وما بعده قالوا: إن الحركة تقع في بعض الأعراض، وحصروها في المقولات الأربع التالية: «الكم والكيف، الأين، الوضع» ونفوا وقوع الحركة في الأعراض الأخرى، ونفوا وقوع الحركة في (الجواهر) وقال ابن سينا: «وقد ظهر أن كل حركة في أمر يقبل التنقص والتزيد، وليس شيء من الجواهر كذلك، فإذن لا

(١) ابن سينا: النجاة، قسم ٢، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٦٣هـ، ص١٠٥.

(٢) ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، مكتب الأعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، طهران، ص٧٣.

(٣) الفارابي: رسائل الفارابي، مسائل متفرقة، نقلاً عن: شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، إيران، مشهد، ط١، ١٤١٤هـ، طبع في الأستانة الرضوية المقدسة، ص٣٩٧.

(٤) ابن سينا: الحدود، ص٢٥، نقلاً عن شرح المصطلحات الفلسفية، (م. س)، ص٢٠٨.

شيء من الحركات في الجوهر»[١].

إلا أن العرفاء كابن عربي الشيخ الأكبر، قال بالحركة الجوهرية في المادة، بل نظريته أكثر شمولاً من نظرية الحركة الجوهرية، لأنه من القائلين بتجدد الأمثال، وهذا التجدد كما يجري في المادة يجري في المجردات، يقول: «الموجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة..»[٢].

ويقول حسن زاده الآملي: «في كلمات الأوائل تنبيهات وإشارات، بل تصريحات وتنصيصات على القول بالحركة الجوهرية»[٣] إن الشيرازي حقق وبيّن أن حركة الأعراض معلولة لحركة الجوهر المادي، قال: «فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيّالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير، لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية، وأما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة ... وأما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية، وأما نفس الحركة فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر وتغيره»[٤].

إن الأجسام عند صدر المتألهين لها أربعة أبعاد لا ثلاثة وهي (الطول والعرض والعمق والزمان)، فالجسم له مقدار زماني كما أن له مقداراً هندسياً مكانياً، فوجود الجوهر الجسماني وجود متدرج متجدد وهو ما يعنيه بالحركة الجوهرية[٥].

---

(١) ابن سينا: النجاة (مصدر سابق)، قسم ٢، ص١٠٥.

(٢) راجع الشيرازي: الأسفار ج ٣، ص ١١٣، نقله عن الفتوحات المكية.

(٣) الآملي، حسن زاده: سرح العيون في شرح العيون، ط٢، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١ هـ.ق، ص ٣٨٩.

(٤) الشيرازي: الأسفار، ج٣، ص ٦٧.

(٥) محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م، ص٣٣٠-٣٣١.

الحدوث والقدم:

عرّف الفلاسفة كلاً من الحدوث، والقدم. فقالوا: القدم: هو كون الشيء غير مسبوق وجوده بالعدم، أو هو الموجود غير المسبوق بالغير أو بالعدم.

والحدوث: هو سبق وجود الشيء بالعدم أو بالغير(١).

وقد فرّق الفلاسفة بين القديم الزماني والقديم الذاتي المختصّ بواجب الوجود، ولكن المتكلمين لم يفرّقوا بينهما، فالعالم عند الفلاسفة قديم زماناً رغم أنه مخلوق.

وقسّموا كلاً من الحدوث والقدم إلى تقسيمات عديدة. يقول ابن سينا: «يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه. والمحدث أيضاً على وجهين، أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة. والآخر هو الذي لزمانه ابتداء. وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم. .»(٢) والمحدث بالذات أو الحدوث الذاتي هو ذلك الممكن الذي لا يستحق الوجود ولا العدم بذاته وإنما بالغير. فهو موجود بعدما كان ممكن الوجود. ومن هذه التقسيمات، الحدوث الدهري: وهو من إبداعات السيد الداماد أستاذ الشيرازي، «وأما الحدوث الدهري عند الميرداماد فهو يعني مسبوقية وجود الشيء بعدمه والعدم الدهري عند الميرداماد يثبت أن العدم الواقعي أمر عدمي هو عدم الشيء نفسه»(٣) فوجود سقراط مسبوق بعدم سقراط. هذا هو المقصود من «الحدوث الدهري»، «وهو ليس عدماً زمانياً،

(١) مرتضى المطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة (م. س)، ج٣، ص٥-٦.

(٢) ابن سينا: النجاة، (م. س)، قسم ٣، ص ٢١٨.

(٣) مرتضى المطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة (م. س)، ج٣، ص ٤٥.

وإنما عدم الشيء نفسه، أي ليس هو عدم هذا الشيء زماناً، وإنما عدم هذا الشيء دهراً»[1]، ما هو رأي صدر المتألهين بما قاله أستاذه الداماد؟

يظهر أنه لم يوافقه[2] على «الحدوث الدهري» ونظراً لإجلاله لأستاذه، لم يصرِّح بمعارضته، ولو تصفحنا مؤلفات (ملاصدرا) لما وجدنا أي ذكر لهذا اللون من الحدوث[3] ومن ابتكارات صدر المتألهين أنه زاد تقسيمات الحدوث والقدم بما سماه (الفقر الذاتي) وهو: «كون الشيء متعلق الذات بجاعله، وبعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره، والماهية لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل، وليست هي أيضاً بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم»[4] وقدماء الفلاسفة زعموا أن الأفلاك متقدمة على الزمان، لأن الزمان حادث من حركات الأفلاك، وعرّفوا الزمان بأنه مقدار الحركة التي للأفلاك وغيرها[5]. فالأفلاك متقدمة فلا يوجد زمان خارج هذه الأفلاك، لذا فهي غير مسبوقة بزمان، فمن هذه الجهة قالوا: إنها قديمة. أما صدر المتألهين فلا يقول بقولهم، ويرى على ضوء الحركة الجوهرية التي أكّدها والتي تحدث في الأشياء المادية أي في مطلق الأجسام كالفلكيات والعنصريات، إن هذه الأشياء المادية حادثة بالحدوث الزماني الذي لزمانه ابتداء. ولكن هناك اختلافاً بين المتكلمين وصدر المتألهين في مسألة الحدوث الزماني، قال المتكلمون هناك ابتداء ونقطة زمنية أولى ابتدأ بها العالم المادي والحوادث في العالم، أما صدر المتألهين مع قوله بالحدوث الزماني ونفي القدم يؤكد: «إن الحادثات

(١) المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية (م. س)، ص٨٣.

(٢) راجع (ن. م)، ص٨١.

(٣) مرتضى المطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة (م. س)، ج٤، ص ٩.

(٤) الشيرازي، الأسفار الأربعة، (م. س)، ج٣، ص ٢٥٠.

(٥) شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية (م. س)، ص١٥٢.

الزمانية لا بداية لها وهي غير متناهية مهما عدنا إلى الوراء، فلا قديم»[1] فالعالم -عند الشيرازي - ليس حادثاً بالحدوث الذاتي الذي قال به الفلاسفة، ولا حادثاً بالحدوث الدهري الذي قال به أستاذه، ويقول المتكلمون: إن هناك نقطةً زمنيةً ابتدأ بها العالم، فهناك نقطة ابتداء للخلق، فهذا الحدوث الزماني يعني أن هناك نقطة زمنية قبلها لا زمان ولا عالم.

وهذا المعتقد قائم على أن مناط الاحتياج للعلة هو حدوث المعلول الزماني، ومر معنا التأكيد عند بعض الفلاسفة أن مناط احتياج المعلول إلى العلة هو إمكان الشيء الذاتي، فهو بهذا الإمكان محتاج إلى العلة سواء أكان حادثاً زمانياً أم قديماً زمانياً لا فرق، وقد جاء الشيرازي بمفهوم جديد للإمكان كما تقدّم سمّاه الإمكان الفقري. فالحدوث والقدم لم يدخلا في مناط الاحتياج إلى العلة، فالمعلول هو عين التعلق والربط بالعلة.

منحى الشيرازي في الحدوث الذاتي:

يختلف منحى الشيرازي عما ذكره الفلاسفة، في هذا الحدوث، فالحادث الذاتي عند الفلاسفة في مرتبة ذاته، لا اقتضاء لوجوده ولا اقتضاء كذلك لعدمه، ولو اقتضى ذلك لكان إما واجب الوجود أو ممتنع الوجود، فبذاته لا اقتضاء للطرفين، ولكن قد يقتضي أحدهما بغيره لا بذاته، فوجوده من غيره وهذا شأن كل معلول، فلكون المعلول ممكن الوجود ومسبوقاً بالعدم أو بالغير سبقاً ذاتياً لا زمانياً لأن الزماني يستدعي مادةً أي محلاً، ويشترك الحدوث

---

(١) مرتضى المطهري، دروس فلسفية في شرح المنظومة، (م. س)، ج٤، ص٦٢. وقال الشيرازي: «العالم بجميع ما فيه حادث زماني، إذ كل مافيه مسبوق الوجود بعدم زماني بمعنى أن لا هوية من الهويات الشخصية إلاّ وقد سبق عدمُها وجودَها، ووجودُها عدمَها، سبقاً زمانياً. وبالجملة لاشيء من الأجسام والجسمانيات المادية، فلكياً كان أو عنصرياً، نفساً كان أو بدناً، إلاّ وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية». راجع الشيرازي: كتاب المشاعر، (مصدر سابق)، ص١٢٠.

الزماني والذاتي بأنهما مسبوقان بالعدم، فهو حادث بالحدوث الذاتي، أي إنه مكتسب لوجوده من علته، هذا هو مبنى الفلاسفة المسلمين[1].

أما صدر المتألهين، فإنه أشار إلى عجز الفلاسفة عن حل «مسالة حدوث العالم زمانياً بالمعنى الواقعي للحدوث الزماني لعدة أدلة منها عدم توصلهم إلى الحركة الجوهرية ولذا اضطروا للّجوء إلى أنحاء أخرى من الحدوث كالحدوث الذاتي أو الحدوث الدهري»[2].

وبناء على قول صدر المتألهين بالحركة الجوهرية وأنها نافذة في جميع أجزاء العالم وأنها سبب حركة الأعراض، وأن العالم بما فيه من أفلاك في حالة وجود وفناء وفي حالة حدوث مستمر، وبسلسلة الحوادث لا ابتداء لها لو رجعنا إلى الوراء، وكل حادث جزئي مختص بمقطع من الزمان والمرجح عند الشيرازي هو نحوٌ من الحدوث الذاتي للعالم، فهو حادث بالذات لا بالعرض وهذا الحدوث لا يرجع إلى الحدوث الذاتي عند الفلاسفة القائلين بحركة الأعراض دون حركة الجوهر وقد ابتكر حدوثاً زمانياً غير الذي قال به المتكلمون فلا معنى للسؤال: لماذا؟ أو ليتني وجدت في زمان سقراط، فوقوع هذا الحادث في هذا المقطع الزماني هو ذاتي لوجود هذا الشيء، فلو فرض نقله إلى مقطع زمني آخر لما أصبح هو بذاته، ولتبدلت هويته، فمراتب الوجود، لا تتغير أو تتحول، فحدوث سقراط في ذاك الزمان ذاتي لوجوده فلا يُسأل لمَ وُجدَ في ذاك الزمان ولمَ يوجدُ في هذا الزمان فالذاتي لا يعلل.

هذا بناء على استنتاج الشيرازي – كما مر سابقاً– «بأن نفس الزمان بُعد من

---

(١) يراجع شرح المصطلحات الفلسفية، (مصدر سابق)، ص٩٧.

(٢) مرتضى المطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة (م. س)، ج٤، ص٥٣.

أبعاد الطبيعة»[1] وقال الشيخ مطهّري في موضع أخر: «لقد أثبت المير داماد أن الحركة القطعية حقيقية، فأجاب على إشكال الفخر الرازي في هذا الباب، وهيأ الأرضية لملا صدرا كي يقول بأن الزمان هو البعد الرابع»[2].

قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»:

ذكر الفلاسفة أن الوحدة تساوق الوجود، قال صدر المتألهين: «فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد»[3].

وذكروا أيضاً أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد، وهذه القاعدة ذكرها ابن سينا ونصير الدين الطوسي وأنكرها الفخر الرازي وطرح إشكالاً حولها فأجابه نصير الدين[4]، والمير داماد اعتبر هذه القاعدة من الفطريات العقلية وما ذكر من أدلة ما هي إلا تنبيه عليها، وأقام صدر المتألهين البراهين على صحتها، وبيّن المعنى والمراد من هذه القاعدة، قال: «البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلّة لتكون عليّتها لا بنفسها من حيث هي»[5] وبهذا فقد بين الشيرازي أن الواحد الحقيقي لا يكون مركباً بل هو بسيط، فصدور المعلول عنه، يكون من جهة واحدة، لأن حيثية العلة هي نفسها حيثية الذات، فلا تعدد أو أثنينية لجهة الصدور، والمعلول الصادر عن العلة البسيطة يكون أيضاً بسيطاً وذلك لبساطة ووحدة علته المفيضة، وما يصدر من الواحد

---

(١) مرتضى المطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، ايران (قم)، ط١، ص٧٢.

(٢) (ن. م)، ص ٨٥.

(٣) الشيرازي الأسفار الأربعة (م. س)، ج٢، ص ٨٢.

(٤) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت ط٢، ١٩٨٥م، ص ٢٣٧.

(٥) الشيرازي الأسفار الأربعة، (م. س)، ج٢، ص ٢٠٤.

الحقيقي البسيط لا يكون إلا بسيطاً وواحداً وإن لم يساوه أو يساوقه في قوة وكمال وجوده، باعتبار أن المعلول مرتبة دنيا من الوجود، وهذه القاعدة تتأكد وتعتمد على أصالة الوجود، وأن الوجود حقيقة مشككة متفاوتة المراتب ومتفاضلة وإن كانت حقيقة وأحدة، فهي واحدة في الكثير، وكثيرة في الوحدة، فالضوء واحد وإن اختلفت مراتبه في الضعف والشدة، وهذا قد مرّ في أول البحث.

وكما أخذ الخواجه نصير الدين الطوسي على الفخر الرازي إنكاره لهذه القاعدة حين قال إنه خالف الكل في ذلك[1]، أنكر عليه أيضاً صدر المتألهين قائلاً: «ومن أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء»[2].

و قال ابن سينا: «فإذن يصدر عن البسيط فعل واحد، ولهذا يقول في الأول إنه لا يصدر عنه إلا فعل واحد بسيط وهو اللازم للأول، إذ لا تركيب هناك ولا حيثيتان مختلفتان»[3]، وقال ابن رشد: «إن الأول إذا كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد، وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر من قبل المواد ولا مواد معه، أو من قبل الآلة ولا آلة معه»[4] وقال صدر المتألهين: «إياك إن تفهم من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد شيئين»[5] كالزوجية لا تتحقق إلا بوجود الزوجين، أو الأبوة والبنوة، أما الصدور فإنه

(١) نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، (م. س)، ص٢٣٨

(٢) الشيرازي: الأسفار (م. س)، ج٢، ص٢٠٦.

(٣) ابن سينا، التعليقات: (م. س)، ص ٢٧٠

(٤) إبن رشد: تهافت التهافت، مقدمة وشروح د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط١، ١٩٩٨، ص٢٤٣.

(٥) الشيرازي، الأسفار (م. س)، ج٢، ص ٢٠٥.

يتحقق من الوحدة الحقة الحقيقية وهو الواحد البسيط، فلا يصدر منه إلا واحد بسيط وهو (العقل) وهو الصادر الأول، وهي المرتبة الأولى من الصدور، ويسميه الميرداماد (النظام الجملي) أو (الفيض المنبسط) أو الفيض المقدس كما هو عند صدر المتألهين وابن عربي، وقد جمع الشيرازي بين قول الحكماء والعرفاء[1]، فابن عربي يقول: بوحدة الوجود، أي أن الوجود واحد من جميع الجهات وهنا يشترك العرفاء مع الفلاسفة، ويختلفون عن الفلاسفة بأنه لا توجد أية كثرة لا في الموجد ولا في الموجود، بينما الفلاسفة يقولون بكثرة غير متنافية مع الوحدة، بل هي من علامات الوحدة، فالفرق بين النور القوي والنور الضعيف هو نفس النور، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك، والكثرة في الوحدة كما أن الوحدة في الكثرة. والصادر الأول بما أنه يعقل ذاته ويعقل علة وجوده فإنه تتعدد حيثياته فيصدر عنه أكثر من واحد «وتعدد الاعتبارات في هذا الصادر الأول هذا هو الذي يسمح بصدور الكثرة في الوجود. فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله»[2] هذا ما أوضحه المعلم الثاني أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وكانت أدلة الفلاسفة على قاعدة (الواحد) عديدة أهمها، دليل السنخية بين العلة والمعلول لأن المعلول مرتبة من مراتب العلة، والسنخية ذاتية بين العلة والمعلول، وهذا لا يعني التساوي بينهما، لأن العلة التامة المفيضة علة غنية بينما المعلول مرتبة نازلة، ناقصة، وهي عين الفقر والربط، كما مر في الأبحاث السابقة، ومع هذا يقول صدر المتألهين: «إن حيثية كونه (تعالى) بحيث يصدر عنه المعلول الأول هي بعينها[3] حيثية كونه

(١) محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، من تعليقة محمد تقي المصباح (م. س)، ج٢، ص٣١.

(٢) الدكتور محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ص٢٥٠ وما بعدها.

(٣) في النص (بعينه).

(سبحانه) بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظـام الأتم والإنسـان الكبـير فإن نسبة العقل الأول إلى مجموع العالم وجملـة النظام كنسـبة صـورة الشـيء ذي الأجـزاء إلـى أجزاء ذلـك الشـيء وقـد مـّر أن الشـيء شـيء بصورتـه لا بمادته. . . وقـد علمـت أيضـاً أن العقـل كـل الأشياء. . . متى قلـت (العقـل) فكأنك قلت (العالم كله) فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صـدور النظـام الجملي إلا باعتبار الأجمال والتفصيل»[1].

مراتب الوجود وقاعدة إمكان الأشرف:

قسم الفلاسفة العالم المخلوق إلى عالمين:

أ) عالم الماديات.

ب) عالم المجردات والعقول.

وهناك تقسيم ثلاثي: عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة

. إن عالم الماديـات يضـم عـالم الأجسـام بصورهـا وموادّهـا وأعراضـها ومـا تعلق بها من نفوس.

أمـا عـالم العقـول والمفارقـات فيشـمل عـالم العقـول المجـردة عـن المـادة ولواحقها من الآثار والخواص كالمكان والزمان وغـير ذلـك. وهـذه المخلوقـات بعالميها المـادي والمجـرد، مترتبـة تنازليـاً تبـدأ بـالعقل وهـو أول صـادر صـدر مـن واجب الوجود ويمثل المعلول الأول الفائض من علته الموجبـة لإمكانـه وإيجـاده وهو بدوره يكون علة لما تحته من الموجودات، فكل مرتبة من الوجود تكون علة للاحق ومعلولة للسابق عدا علة العلـل وواجـب الوجـود، وإلا أدى ذلـك إلـى التسلسل الباطل. فكل المراتب المتنزلة ليست عللاً تامة، بمـا فيـها العقـل الأول

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة (م. س)، ج٧، ص٢٢٤-٢٢٥.

المتصف بالفعلية التامة والكمال لأنه مخلوق ممكن أمام خالقه الواجب الوجود بذاته، والمجردات قد أبدعها الخالق أي أوجدها بشكل دفعي، خلافاً للماديات، والعالم المادي تابع للعالم العقلي الذي هو في حد ذاته وقياساً لموجده موجود ناقص[1] إلا أن هذا التقسيم إلى العالمين اعترض عليه شيخ الإشراق السهروردي الشهيد والمقتول (٥٨٧هـ، ١١٩١م)، حيث أضاف عالماً متوسطاً بين هذين العالمين، أثبته وأطلق عليه «عالم الأشباح المجردة» أو «الصور المُعلَّقة»، وكان مستنده بنوع من البرهان وما كوشف به، إضافة إلى ذلك، فقد اعتبر (النفوس) عالماً مستقلاً عن تلك العوالم، وبهذا تصبح العوالم التي عددها أربعة عوالم[2] إلا أنّه في تفصيله لهذه العوالم أثيرت ضده مجموعة من الإشكالات والمؤاخذات، لا يتسع المجال لذكرها، منها ما أورده عليه صدر المتألهين في مسألة (النفس) حيث أن السهروردي اعتبرها عالماً خاصاً قائماً برأسه، وهذا ما لا يتفق مع نظرية الحكمة المتعالية، لأن النفس حسب هذه المدرسة ذات مراتب «بإزاء العوالم الكلية، وهي مرتبتها العقلية بإزاء العالم العقلي، ومرتبتها المثالية التي ينسب إليها الإدراكات الجزئية ويسميها (المثال الأصغر) بإزاء (المثال الأعظم عالم الأشباح المجردة) ومرتبتها النازلة المتعلقة بالبدن، وبهذا الشكل لا يعتبر عالم النفوس عالماً برأسه»[3].

وتعتمد «قاعدة إمكان الأشرف» عند الشيرازي على نظرية «الواحد لا

---

(١) «والمراد بالنقص إنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه»، راجع: الآملي، حسن زاده: النور المتجلي في الظهور الظلي، مطبعة مكتب الاعلام الإسلامي، (قم)، ط٢، ١٤٢٤هـ، ص١٨.

(٢) راجع تعليقة محمد تقي المصباح على نهاية الحكمة لمحمد حسين الطباطبائي (مصدر سابق) ج٢، ص٣٧٦، يقول: «العوالم عنده أربعة: أحدها عالم المفارقات المحضة التي يسميها بالأنوار القاهرة، وثانيها عالم النفوس.. وثالثها عالم الأشباح المجردة أو الصور أو المثل المعلقة ورابعها عالم الأجسام التي يسميها بالبرازخ».

(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٧.

يصدر منه إلا واحد»[1] .

وقد ذكر الشيرازي في استدلاله على قاعدة إمكان الأشرف ، أن الأشرف لو لم يوجد قبل الأخس ، لكان إما مقارناً له وهذا ما يتنافى مع قاعدة "الواحد" المبرهن عليها ، وهو محال ، لأن مفاد قاعدة الواحد نفي صدور شيئين مجردين بصورة مباشرة عن واجب الوجود ، وأما أن يكون الأشرف متأخراً عن الأخس في مرتبة وجوده ، وهذا أيضاً محالٌ ، لأنه يتنافى مع أشرفية العلة المتقدمة ، يقول الشيرازي : «قاعدة إمكان الأشرف مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس وإنه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وُجد قبله وهذا أصل شريف برهان عظيم . . . وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيراً . . . »[2] .

وأشار صدر المتألهين بأن أرسطو استعمل هذا البرهان في (أثولوجيا) والشيخ الرئيس في (الشفاء) و(التعليقات)[3] «وأمعن في تأسيسه (الشيخ الإشراقي) إمعاناً شديداً في جميع كتبه . . »[4] .

---

(١) راجع : الشيرازي ، الأسفار الأربعة ، (مصدر سابق) ، ج٧ ، ص ٢٠٤ .

(٢) (ن.م) ، ج٧ ، ص٢٤٤ .

(٣) نفس المصدر ، ص٢٤٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص٢٤٤ .

أبيض

الفصل الثالث:



النفس

أبيض

معاني وأسماء النفس والروح

مصطلح النفس والروح:

أ) في القرآن: (النفس)

ورد في القرآن الكريم أكثر من معنى للفظ النفس: فقد دلّ في مواضع على الإنسان ذلك الكائن الحي الذي يرجع إلى أصل واحد وهو متكثّر، ويتصف بصفات يثاب أو يعاقب عليها.

ودلّ في مواضع أخرى على معنى الجوهر الباطني للإنسان.

أما (الروح) فلها أيضاً أكثر من معنى في القرآن، بمعنى إفاضة الحياة وبمعنى المَلَك كروح القدس وبمعنى الوحي كالروح الأمين وبمعنى كلمة الله.

واستعمل القرآن لفظ (النفس) مؤنثاً ولم يرد هذا اللفظ مذكراً مطلقاً، مثل:

﴿ وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ﴾[١].

﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾[٢].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خلَقَكمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾[٣].

---

(١) البقرة: ٤٨.

(٢) آل عمران: ١٨٥.

(٣) النساء: ١.

﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾[1].

﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[2].

أما لفظ (الروح) فقد جاء مذكراً ولا توجد آية ذكرت (الروح) مؤنثة، وهي أكثر من عشرين آية، منها:

الآية: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾[3]، ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾[4].

أما الفلاسفة بما فيهم الشيرازي، فإنهم تارة يستعملون الروح والنفس مذكّراً وتارة يستعملونهما مؤنثاً. أما في قواميس اللغة فإن معنى الروح والنفس قد جاء بمعنى واحد أو بمعانٍ متشابهة، وقد جاءت متوافقة مع ما ورد في القرآن الكريم.

ب) عند الصوفية:

النفس: هي محل الأخلاق الذميمة وتطلق على الذات الشريرة. فهي شر محض.

الروح: وهي مبدأ الحياة ومحل الأخلاق المحمودة ومحل المحبة، وتطلق على التحرر من سلطنة النفس، وتطلق على الذات التي نجهل كنهها وهي النفس الإنسانية التي هي من أمر الله ولا يعرف كنهها إلا خالقها. «قال سعيد بن جبير: لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح غير العرش...»[5]. والروح الإنساني كما عرّفه الجرجاني: «هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة

(١) النحل: ١١١.

(٢) الفجر: ٢٧.

(٣) الشعراء: ١٩٣.

(٤) النبأ: ٣٨.

(٥) الشيرازي: (الأسفار)، ج ٨، ص٣١٣.

على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الروح قد تكون مجرّدة وقد تكون منطبعة في البدن»(١).

ج) عند الأطباء القدماء:

استعملوا لفظ الروح وكانوا يقصدون (الروح البخاري) وهو مصطلح طبي قديم وقد ميزوه عن (الروح الإنساني) الذي استعمله الفلاسفة.

وأحياناً يختلط المعنيان الفلسفي والطبي عند بعض الباحثين من الفلاسفة وعلماء الكلام فيؤدي إلى انحراف عن الصواب فيسبب النزاع واختلاف وجهات النظر. وقدْ عرّفوا (الروح البخاري): بأنه «هو الحار العزيزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى وهو جسم لطيف ذو مزاج متكون من صفوة الأخلاط الأربعة وهو ألطف الأجسام الباقية من أجزاء البدن»(٢).

أما (الروح الإنساني) فهو «النفس الناطقة ليس بجسم، بل جوهر مجرد عن المادة وأحكامها»(٣).

وأضاف الآملي على نصه السابق هذه الأسطر: «والروح والنفس يطلقان بالاشتراك الاسمي عليهما، والروح البخاري مطية أولى للنفس الناطقة في تعلقها بالبدن أي علة قريبة لحياة البدن، والنفس علة بعيدة لها.

والروح البخاري يحويه البدن، وأما الروح الإنساني فهو أعلى مرتبة، والبدن مرتبة نازلة عنه من حيث هو بدنه.

والروح البخاري إذا فارق البدن يعطل ويفسد، وأما الروح الإنساني فهو

---

(١) الجرجاني: السيّد الشريف أبو الحسن، التعريفات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ص١١٥-١١٦.

(٢) الشيخ حسن زاده الآملي: سرح العيون في شرح العيون، (م.س)، ص١٥.

(٣) (نفس المصدر)، ص١٥.

باقٍ في حياته الأبدية، وإنما يبطل بعض أفعاله من بدنه العنصري»[1].

د) عند الفلاسفة:

إن أغلب قدماء الفلاسفة من اليونان كأفلاطون استعملوا (النفس والروح) بمعنى واحد، وأدخلوا في تعريف النفس النفوس الفلكية وتبعهم بعض فلاسفة المسلمين كابن سينا وغيرهم في بعض الموارد.

واستعملت لفظة (الروح) عند الفلاسفة وخاصة المسلمين بمعنى النفس الناطقة، وأما التي هي من عالم الأمر قبل هبوطها وتعلقها بالبدن فيسمونها (روحاً) أو (نفساً مثالية) ولا يطلقون لفظ (النفس) إلا على الذّات التي تعلقت بالبدن وقامت بتدبيره فعند الغزالي أطلقت للدلالة على معنى عام وخاص.

العام: هو جوهر قائم في الإنسان كالنفس الناطقة أو القلب والمعنى الخاص هو ما يمثل الروح الحيواني[2].

وقال القبانجي: «وأنت خبير بأن الموضوع يتركز على النفس في مفهوم الفلاسفة والتي كانت نباتية ثم حيوانية أي روح الحياة في الكائن الحي، ولا تشمل النفس بالاصطلاح العرفاني والأخلاقي وهو النفس الأمّارة واللوّامة أو الروح الإلهي المقدس، لأن بعضها خلقت قبل البدن كالروح المقدس»[3].

وعرّف (أندريه لالاند) النفس بأنها: «مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معاً، باعتباره حقيقة مميزة من الجسد تظهر فاعليتها من خلاله... وهي [النفس] تتميز عن كلمة روح (Esprit) أولاً بكونها مشتملة على فكرة جوهر فردي؛

---

(١) نفس المصدر، ص١٥.

(٢) يراجع: الأستاذ عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، ص٥٧-٥٨.

(٣) أحمد القبانجي: (النفس)، مطبعة السرور، ط أولى، ٢٠٠١م، إيران، ص ٨٣.

ثانياً بكونها أكثر شمولاً بينما تنطبق كلمة روح على العمليات العقلية بنحو خاص. كما أن كلمة النفس تقابل الأنا مع مسألة الاستعلام عما إذا كانت نفساً (أعظم من ذاتنا) أي وجودنا النفسي. . . كما أن كلمة نفس غالباً ما ترتدي لدى المحدثين رداءً دينياً نتيجة تداعٍ عام جداً: أولاً بين فكرة النفس وفكرة الخلود؛ ثانياً بين فكرة النفس وفكرة الله، بوصفه أصل النفس وصلتها في نظر المسيحية»[1].

وفي الهامش قال (موريس بلوندل): «إن كلمة النفس تذكر أكثر من كلمة روح، بالإحساس بما هو حيّ، حار، قلبي. غير إن كلمة روح لا تنفي هذه التناغمات. . . ولكنها تشدد على ما هو مستقل عن الظروف المادية أو الحيوانية، على ما يشارك في الكلي، في الأزلي، وسوف يدور الكلام على (روح محض)، أكثر مما يدور على (نفس محض)»[2].

وقال جورج كتورة: «. . ولم تقض الأديان على هذه الفكرة [الروح]، بل اعتقدت بوجود نوعين من الأرواح، الأرواح الخيّرة والأرواح الشريرة وهذه الأرواح بمثابة جواهر قائمة بذاتها.

إن كلمتي ذهن وروح هما جد متقاربين في الفلسفة اليونانية. . . أخذ أفلاطون فكرة وجود النفس قبل حلولها البدن من الفيثاغوريين على الأرجح. . . مع افلوطين اتجهت الفلسفة اتجاهاً صوفياً روحياً مميزاً. فالنفس لا تفهم إلا باعتبارها جزءاً من الحياة الروحية ككل»[3].

---

(١) أندريه لالاند: معجم لالاند، المعجم الاصطلاحي والنقدي للفلسفة منشورات عويدات، باريس، بيروت، ط٢، عام ٢٠٠١م ج١، ص٤٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية: رئيس التحرير معن زيادة، حقوق الطبع محفوظة لمعهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م، المجلد الأول، ص٤٦٢.

و«قال ابن العربي إنهم اختلفوا في النفس والروح فقيل هما شيء واحد وقيل هما متغايران وقد يعبَّر عن النفس بالروح وبالعكس وهو الحق»[1].

وقال الدكتور الحفني: «ومنهم من ذهب إلى أن الروح الإنساني هو المسمّى النفس الناطقة وقالوا فيه إنه مجرّد أو غير مجرد . . . واختلفوا في النفس والروح فقيل هما شيء واحد، وقيل هما متغايران»[2]. وهناك اتّجاهان – كما يذكر الدكتور بدوي – في تحديد معنى النفس في تاريخ الفلسفة «من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحددها من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته»[3].

معاني النفس والروح عند صدر المتألهين:

لكلمة (النفس) و(الروح) استعمالات ودلالات عديدة عند الشيرازي، وإن لم يخرج فيها كثيراً عما ورثه من التراث الفلسفي والعرفاني، إلا أن هناك بعض المعاني والدلالات تتناسب مع نظريته في النفس والروح ذكرها في مؤلفاته، منها:

١ – الروح بإضافته إلى النفس أو الحيوان أو الطبيعة أو البخار، قال: «اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرماً لطيفاً روحانياً قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانية، وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والأجسام المادية مطية للقوى

---

(١) العلّامة محمد علي التهانوي: (موسوعة كشاف المصطلحات)، ج١، مكتبة لبنان، بيروت، ط الأولى، عام ١٩٩٦م، ص٨٧٧.

(٢) الحفني، د. عبد المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م، ص٣٨٨.

(٣) بدوي، د. عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٤م، ص٥٠٥.

النفسانية تسري بها في الأعضاء الجسدانية وجعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصاً بهذا الروح»[1].

وقد أطلق لفظة (روح) قبل التعلق بالبدن وفي عالم الغيب والملكوت، وفي حال التعلق بالبدن قال: إنها (نفس) وهذا هو رأي الفلاسفة. وأوضح في مكان آخر معنى هذه الألفاظ، فقال: «سلّمنا أن أول ما يتكون من بخارية الأخلاط هو الروح وأنه أسهل وجوداً من الأعضاء.. إلا أن الروح منه ما هو طبيعي.. ومنه ما هو حيواني... ومنه ما هو نفساني... فالذي يتكون منه أولاً في الحيوان هو الأرواح الطبيعية..»[2].

وهذه كما - تلاحظ - نفوس متكونة وحادثة، كما يقول العرفاء من عالم الملك والشهادة.

واعتبر أن هذا الروح البخاري خليفة للنفس التي تدبر البدن فهو الممثل لها والجسد لأفعالها. قال: «إن في الحيوان روحاً بخارياً.. وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي، وبالنَفَس يبقى اعتداله ويتغذى بالهواء المعتدل جوهرُه، ولما كان هذا الجوهر حاملاً لقوة الحس والحركة النفسانية، ومفاضاً من النفس على الدوام في البدن الطبيعي فأطلقوا عليه اسم النفس»[3].

٢- الروح: قد ترادف كلمة (النفس) و(العقل الفعال) وقد يطلق على (النفس) التي تدبر البدن لفظ (الروح) حال تجردها تجرّداً تاماً بحيث تترك تدبيره، ويسميها الحكماء عقلاً فعّالاً.

«إن الروح الإنساني إذا تجرّد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه..

---

(١) الشيرازي: الأسفار، ج٤، إيران (قم)، المكتبة المصطفوية، ص١٥١-١٥٢.

(٢) المصدر، ج٨، إيران، مطبعة الحيدري في طهران، ١٣٧٨هـ، ص١٤٥.

(٣) (ن.م)، الأسفار، ج٨، ص٢٥١.

وتطهّر عن درن المعاصي، . . . لاح له نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء. . بالعقل الفعّال. . وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي»[1].

٣- اللفظ حسب النشآت: وقد فرّق بين معنى النفس ومعنى الروح حسب النشأة الدنيوية والأخروية، قال: «قد علمت أن العوالم والنشآت ثلاث: الدنيا. وهي عالم الطبيعيات والبرزخ وهو عالم النفوس والآخرة وهي عالم الأرواح المطلقة. وحقيقة الإنسان في مبادئ تكونها هي بالقوة في نشآتها الثلاث. .»[2].

٤- النفس والروح في ذكر الملكات الأخلاقية:

ولم يحصل الخلط في الاستعمال عند كل من المتصوفة والشيرازي فقد استعمل لفظ (نفس) للملكات الرديئة والأخلاق السيئة بينما استعملت كلمة (روح) للأخلاق الحميدة والخصال الطيبة يقول الشيرازي: «إن اللمّتين تتقدمان على حركة النفس والروح، فحركة الروح من لمّة المَلَك، والهمّة العالية من حركة الروح، وحركة النفس من لمّة الشيطان، . . فحركة الروح من بركة لمّة المَلَكَ، وحركة النفس من شؤم لمّة الشيطان. .»[3].

ولفظ (الهمّة) ذكره محي الدين بن عربي في كتابه (فصوص الحكم)، الفص الإسحاقي إذ قال: «بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود خارج

(١) نفس المصدر، ج ٧، إيران، المطبعة العلمية بقم، ص٢٤.

(٢) الشيرازي: الشواهد الربوبية، تعليق جلال الدين الأشتياني، ج١، (م.س)، ص٣٢٣.

(٣) الشيرازي: مفاتيح الغيب، تعليق المولى علي النوري تقديم محمد خواجوي، الإرشاد للطباعة والنشر، لبنان، ط١، ١٩٩٩، ج١، ص٢٣٦-٢٣٧.

محل الهمة»[1].

٥- الروح: مضافاً إلى نور النبوة المقدس.

وهدا ما أطلق عايه (الروح القدسية) وهـذه الذات تتلقى العلم اللدّني لا التحصيلي، بنور ينعكس على قوى النفس، وتتمثل صورة تلك المشاهدة لروحها البشرية ثم تتمثل للكون الظاهر والحواس، خاصة للقوى الشريفة من قوى الجسم كالسمع والبصر، عندها يرى الملك الموحى، ويسمع كلمات الحق الموحي برسالته بألفاظها الجليلة وعباراتها المنظومة والفصيحة. وليس كما يدّعيه بعض الفلاسفة من اتباع أرسطو بأن هذا من نسج الخيال وأنه من خاطر يخطر في البال، بل أنه الموجود الحق وواقع الأمر وخارج الذهن[2].

٦- الروح - مضافاً إلى الإله:

وهذا الروح هو مستأثر بعلم الله كما قال (الجنيد)، وقد صرح الشيرازي عن عجز القدرة البشرية أن تدرك حقيقة وكنه الروح الإلهي، أو تكشف شيئاً عن سرّه وحجابه.

قال الملا صدرا: «ونحن أيضاً لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية لا عن كنهه لامتناع ذلك»[3] وذكر أن هذا الروح منسوب إلى خالقه كما قال الله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[4].

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح مؤيد الدين الجندي، تعليق جلال الدين الأشتياني، ط٢، إيران (قم)، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣ق، ص٣٩١. ويقول الشارح في بيان (الهمة): «من همّ إذا اندفع في القصد والهمم هي البواعث الطلبية المنبعثة من النفوس والأرواح لمطالب كمالية ومقاصد غائية..»، ص١١٢.

(٢) ينظر: (نفس المصدر)، ص١١١.

(٣) الشيرازي الأسفار، ج٨، ص ٣١٠.

(٤) الحجر: ٢٩.

ومن المشكلات التي وقع فيها أكثر المعاصرين من الفلاسفة هو عدم تمييزهم لمراد الشيخ الرئيس في قوله بحدوث (النفس) وقوله (بهبوطها) فظنوا أنه وقع في التناقض بين الحدوث وما يؤدي إليه معنى الهبوط من القدم.

ولكن الشيخ ليس متناقضاً في كلامه، لأنه كان يقصد بالهبوط في قصيدته العينية تنزّل (الروح) لا النفس وهذا هو معتمد كثير من الفلاسفة المسلمين وغيرهم.

وسوف يُذكر هذا في بحوث لاحقة إن شاء الله تعالى[1].

---

(1) يراجع الفصل الخامس من هذا البحث.

النفس عند الشيرازي

تمهيد:

يُعَدّ علم النفس من الموضوعات المهمة التي طُرحت في الفلسفة الإنسانية.

فمنذ فجر الفلسفة كان الاهتمام بهذا العلم ولا يزال، قال الآملي: «روي عن عدة من الحكماء والأولياء أنهم اتفقوا على هذه الكلمة وهي: "من عرف نفسه عرف ربه"»[(١)].

وجاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[(٢)]. و﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[(٣)].

وعن أرسطو: «من عرف ذاته قوي على معرفة الله»[(٤)]،

ونقشت على معبد (دلفي) عبارة سقراط: «أعرف نفسك بنفسك»[(٥)].

وعن الإمام علي عليه السلام: «معرفة النفس أنفع المعارف»[(٦)].

---

(١) حسن زاده: سرح العيون، (مصدر سابق)، ص٥٨.

(٢) الحشر: ١٩.

(٣) الشمس: ٧-٨.

(٤) حسن زاده الآملي: سرح العيون، ص٦٠.

(٥) راجع: شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت، ط١، عام ١٩٦٨، ص ٦٤.

(٦) الآمدي: عبد الواحد بن محمد الآمدي التميمي، (ت٥١٠هـ): «غرر الحكم ودرر الكلم» نقلاً عن: محمد تقي المصباح: معرفة الذات، مؤسسة البلاغ - بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص١٥.

ولعلّ من أهم إبداعات صدر المتألهين الشيرازي ومن أعظم مبتكراته الفلسفية تلك النظرية الجديدة في مجال علم النفس التي دخلت ضمن منظومته الفلسفية العامة وفيها إضافات مهمة هي :

أ) نظرية أن النفس «جرمانية الحدوث، روحانية البقاء».

ب) نظرية «الحركة الجوهرية في المادة»، والتي هي العمدة في بحث النفس ومعادها.

وهاتان النظريتان تذكران أن المادة تتطور وتتقلب في مراحل تقدمها بحركة صاعدة جوهرية، حتى تصل إلى نقلة مهمة وانعطافة كبرى ألا وهي العبور من بوابة المادة العنصرية الثقيلة إلى عالم متوسط بين المادة والتجريد التام وهو ما يسمى بالبرزخ. وهذا العالم مجرد عن المادة بشكل جزئي.

ثم الانتقال إلى عالم أكثر تجرداً من العالم البرزخي، وإن لم تتجرّد عنه تجرّداً تاماً.

فالنفس في بدايتها وفي أخسّ منازلها تكون في منزلة (الهيولى) أو المادة الأولى ثم تنتقل إلى المرحلة التي تكون فيها عنصراً مادياً كالتراب أو المعدن وغيرهما ثم المرحلة النباتية وهي المرحلة الجنينية الأولى في بطن الأم ثم المرحلة الحيوانية وبعدها تحصل لها نقلة نوعية وهي مرحلة النفس الإنسانية والتي تتدرج فيها بالنضوج فتصبح أكثر تجرداً.

وبعد حوالي سن الأربعين من العمر يتعاكس الأمران ففي الوقت الذي تقوى به النفس يبدأ الجسم بالضعف والوهن.

وهذا ما ذكره ابن سينا قبل الشيرازي؛ قال: «فإن البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين وهذه القوة (العقلية) إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر ولو كانت من القوى

البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف»[1].

وما دامت النفس متعلّقة مع بدنها فهي لم تخرج بعدُ من قوتها خروجاً تاماً ولم تتجرد عن آثار المادة مهما بلغت من الكمال العقلي.

يقول صدر الدين الشيرازي: «ما دامت (النفس) لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قرباً وبعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها»[2].

تعريف النفس:

عرَّف صدر المتألهين النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[3].

وهذا التعريف هو تعريف (أرسطو) الذي يقول: «النفس إنطلاشيا (كمال)، وهو أول تمام جرم طبيعي ذي حياة بالقوة»[4]، وقد تناقل هذا النص حرفياً أكثر الفلاسفة والمتكلمين وقد قدم الشيرازي شرحاً لهذا التعريف، واستفاد من الفلاسفة السابقين له، وذكر تعريف ابن سينا القائل: «النفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الأمور الكلية والمجردات وتفعل الأفعال الفكرية»[5] وقدم الشيرازي حول مفهوم ابن سينا هذا إضافات

---

(١) ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، القسم الثاني، ص ١٨٠، يراجع أيضاً: الأسفا، ج٨، ص١٤٥.

(٢) الشيرازي: الأسفار، مطبعة الحيدري، طهران، عام ١٣٧٨هـ، شركة دار المعارف الإسلامية، ج٨، ص١٣.

(٣) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (م.س)، ج١، ص ١٨٧.

(٤) أرسطو: في النفس، ترجمة إسحاق حنين، تقديم وشرح د. عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ص٣٠.

(٥) الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط أولى، عام ٢٠٠١م، ص٢٤٠.

وآراء مهمة، ستُذكر لاحقاً.

وذهب إلى أن: معرفة النفس وكنهها أمر متعذر، بل مستحيل بالعلم الحصولي المكتسب. وهذا أيضاً مذهب الشيخِ الأكبر ابن عربي الذي يقول: «ولهذا ما عثر أحدٌ من الحكماء والعلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والأكابر من الصوفية»[1].

ولهذا فالشيرازي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة كان تحديدهم للنفس هو من حيث علاقتها بالمادة (البدن) لا من حيث جوهرها. قال ابن سينا: «واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها، فلذلك يؤخذ البدن في حدها»[2].

وكذلك قال الشيرازي: «وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري . . . ولا بدّ في تحديدها من أخذ ما تعلّقت هي به على أي وجه كان»[3].

وذكر في موضع آخر، إن (وضع) الأسماء للأشياء يتم إما باعتبار ذات الأشياء، كالإنسان، أو باعتبار عوارضها كالكاتب، فالكاتبية عرض على الذات.

يقول الشيرازي: «ربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم. . . بل اسم النفس إنّما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن»[4].

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح عبد الرزاق القاشاني آخر النص الشعيبي، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ط٣، عام ١٤٠٧هـ، ص١٨٥.

(٢) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن الآملي، مطبعة مكتب الاعلام الإسلامي، ط١، عام ١٤١٧هـ، إيران، (قم)، ص٢١.

(٣) الشيرازي: الأسفار، منشورات مصطفوي، (قم)، ج١، ص٤٤٢.

(٤) المصدر، ج ٢، ص٢٣١.

وعندما تعرَّض الشيرازي للحركة، ذكر أن التجديد في المتجددات هو نفس الحركة، وأن نفس هذا التجدد لا يستند إلى شيء ثابت - كما يقول المشائيون - وإنما يستند إلى شيء متبدل في ذاته وحقيقته وهي نفس الطبيعة، ولا شيء ثابت في عالم الطبيعة، خلافاً لعالم العقول؛ فالجواهر العقلية تمتاز بالثبات.

إذن فتسميه النفس تابعة للحيثيات المتعددة فيها وبهذا تتعدد أسماء النفس، كالقوة والكمال والصورة، فالنفس تُسمى قوة لقدرتها على الفعل وهو التحريك، وتسمُى صورة قياساً «إلى المادة التي تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني»[1]، وبالنسبة لكمال النوع فالنفس تُسمى كمالاً، لأن الجنس ناقص فيكتمل بالفصل الذي يميزه ويحدده. وبعدما فرغ الشيرازي من بيان حدّ النفس بما هي نفس شرع في الفحص عن حقيقتها وماهيتها، يقول: «وإذ قد فرغنا من حدّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الإضافي فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهياتها وتَفحُّص أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كمالاً للجسم؟...»[2].

بيان المقصود من تعريف النفس:

ورد في التعريف مجموعة من الألفاظ مثل:

١- كمال.

٢- جسم طبيعي.

٣- آلي.

٤- قوة.

---

(١) الشيرازي: الأسفار، ج ٨، ص٧.

(٢) (ن.م)، ج٨، ص٢٣.

أما كلمة (كمال): فإن ابن سينا يذكر أن صورة الشيء كماله الأول[1]، وعند هادي السبزواري: «إن المراد بالكمال ما هو حاصل بالفعل»[2]. لماذا عرّفوا النفس بالكمال دون الصورة؟ علّل العلاّمة الحلي ذلك في (كشف المراد)؛ بكون النفس غير حالّة في البدن، فليست هي صورة له، وإنما هي كماله، وقال ابن سينا: «كل صورة كمال وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة.. فتبين من هذا أنّا إذا قلنا في تعريف النفس: إنّها كمال كان أدلّ على معناها، وكان أيضاً يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذّ النفس المفارقة للمادة عنه»[3] وقسم الفلاسفة الكمال إلى أول وثان.

فالكمال الأول: ما يكون فيه ظهور للنوع كالإنسانية، والكمال الثاني: هو ما يعرض للنوع أو الصورة بعد حصوله من صفات لازمة وعارضة، ومثاله: أن الشكل للسيف هو كمال أول، والقطع هو كمال ثان، فتحقق الشيء وفعليته بالكمال الأول، والنفس كمال أول لأن الجسم يحصّل ويظهر نوعه بها. أما ما يحصل للجسم بعد تنوعه وتحققه من كمالات كالحركة والإحساس فهو كمال ثان، فإن ما يصدر منها من إدراك يكون بما لها من (قوة) كمبدأ فعل، وما يصدر منها من تحريك يكون بما لها من (قبول) ولا يمكن أن تنسب أمرين مختلفين كالإدراك والحركة إلى شيء واحد (كالقوة) دون (القبول) أو تنسب للقبول دون القوة فلا أولوية لأحدهما على الآخر حتى ينسب إليه ويقدم، فجاؤوا بمعنى مشترك بين (القوة والقبول) يشملهما وهو

---

(١) ابن سينا، التعليقات، (مصدر سابق)، ص٢١ –٢٢.

(٢) الملا هادي: الحكمة المنظومة، ط١، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٣) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (م.س)، ص١٦-١٧.

لفظ (الكمال) يقول ابن سينا : «إذا قلنا : كمال ، اشتمل على المعنيين . فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان كمال ، والنفس المفارقة كمال ، والنفس التي لا تفارق كمال»[1] ثم ذكر الشيخ الرئيس ، أن مفهوم الجوهر غير داخل في مفهوم الكمال ، فالكمال يصير به الحيوان أو النبات متحققاً بالفعل ولا يُفهم منه أن الحيوان أو النبات جوهر أو ليس بجوهر . نعم يدخل الجوهر في موضوع النفس إذا كان بمعنى (الصورة) لا أعمّ منها ، فلا خلاف في قولهم النفس جوهر ، وإنما يكون الخلاف إذا كان المراد بمعنى الجوهر المتعارف وهو (كون الموجود لا في موضوع) ، فلا يكون كل كمال جوهراً ، وذلك لكون الكمالات لابدّ لها من موضوع .

والمراد بالجسم في تعريف النفس ، هو الجسم الطبيعي ، لا الجسم الصناعي كالكرسي أو الباب ، وليست النفس - أيضاً - كمالاً لكل جسم طبيعي لأن من الأجسام الطبيعية ما هو كالهواء والنار والماء والأرض ، وهي ليست بذوات نفوس ، وإنما المراد أن النفس هي كمال لجسم طبيعي يمكن أن تصدر عنه كمالات ثانية كالحركة والإحساس والنمو ، بواسطة (آلات) فيه . و«ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى ، مثل الغاذية والنامية والمولِّدة في النفس النباتية ، والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان ، لا مثل المعدة والكبد والقلب»[2] والمقصود في التعريف : «ذي حياة بالقوة» أي أن حياة الجسم ليست ذاتية فيه وإنما هي مكتسبة من النفس ، بل يعتبر الجسم مرتبة من مراتب النفس ، فالحياة عارضة عليه والتي هي جوهر النفس ، وإن للنفس مراتب متفاوتةً ويعتبر الجسم مرتبة نازلة من مراتب النفس والخيال مرتبة

(١) نفس المصدر ، ص ١٨ .

(٢) الشيرازي : الأسفار ، ج٨ ، ص١٧ .

متوسطة والعقل المجرد في النفس هو مرتبتها العليا .

إن معرفة كنه النفس وحقيقتها أمر غير ممكن ، يقول الآملي : «وجملة الأمر أن تعريفها وتحديدها من حيث جوهرها صعب غاية الصعوبة ، كيف وهي مجردة بالتجريد البرزخي بل بالتجريد التام والعقلي بل لها مقام فوق التجرد لأنه ليس لها حدّ تقف إليه فليس لها مقام معلوم فهي اشمخ من التحديد»[(١)] .

ولاحظ الشيرازي أن الآثار الصادرة عن الجسم كالحس والحركة والنمو وغيرها ليست من مبادئ (المادة) الأولى (الهيولى) ، لأن الهيولى محض قوة وقابلية ليست فيها أية فعلية وما هذا شأنه لا يكون مستغنياً عن الفاعل بل محتاجاً إليه ليخرجه من حالة الإمكان إلى حالة الفعلية والتحقق ، وليست تلك الآثار الصادرة تعود إلى (الصورة) أيضاً ، لأن الصورة الجسمية تشترك فيها جميع الأجسام ، حتى الأجسام التي ليس لها قابلية صدور الآثار . ويستنتج الملا صدرا أن «في تلك الأجسام مبادٍ غير جسميتها . . . وقد عرفت في مباحث القوة والفعل إنا نسمي كل قوة فاعلية تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً»[(٢)] .

إن النفس في التعريف الفلسفي لم تؤخذ مستقلة عن الإضافة إلى البدن ، وإنما أخذت من حيث ارتباطها بالجسم وكونها كمالاً له ، وهذا يدل على إنهم فرقوا بين النفس والعقول المجردة ، لأنهم قالوا : كمال أول لجسم طبيعي . . إلخ

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرقاً مهماً بين المشائين وبين الحكمة المتعالية في تعريف النفس ، إذ أن المشائين يقولون : إن هناك إضافة قد حصلت بين البدن والنفس كما يركب الشخص دابته أو يجلس على سريره ، فهنا إضافة بينهما ، لكن صدر المتألهين يؤكد على نفي مثل هذه العلاقة الضعيفة والإضافة الشكلية

---

(١) حسن زاده الآملي : سرح العيون في شرح العيون ، (م.س) ، ص١٢٤ .

(٢) الشيرازي : الأسفار ، ج٨ ، (م.س) ، ص ٦ مبادٍ : مبادئ .

القائمة بين النفس والبدن، يقول: إن النفس في بدء تكونها وحدوثها لم تكن نفساً مجردة وإنما هي محض مادة، وهذه المادة متحركة بحركة جوهرية، وبها وصلت إلى التكامل والشدة الوجودية، وهذا مرتبط أيضاً بنظريته في أن الوجود متفاوت في درجة شدته، أضعفها المادة وأرقاها العقول، وأيّد نظريته ودعمها بالروايات والآيات القرآنية التي تذكر بدء خلق الإنسان من طين ثم تدرجه في الخلق من نطفة إلى علقة إلى مضغة . . . ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[1] وهذا الخلق الآخر هو رقي المادة بحركتها الجوهرية إلى مرتبة الروح الحيواني ثم بعدها البلوغ العقلي وقال ابن سينا: «فإذن ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع . . . فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات [عناصر] بدنه، ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها»[2].

وقال الشيرازي: إن النفس عند الشيخ الرئيس مجردة عن المادة منذ أول الفطرة: «وليست كذلك . . . بل إنها في أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة . . .»[3].

ويقول: « . . . إن الإنسان له هوية واحدة، ذات نشأة ومقامات ويبتدئ وجوده أولاً من أدنى المنازل، ويرتفع قليلاً إلى درجة العقل والمعقول . . . ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية . . . لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلماً للنفس . . . فالنفس الإنسانية لكونها جوهراً قدسياً من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الإلهية، وهي بذاتها قوة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمنة أيضاً

---

(١) المؤمنون: ١٤.

(٢) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٤٣-٤٥.

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار، (مصدر سابق)، ج٩، ص١١٢، حيث قال «النفس الإنسانية عند (الشيخ) مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين، وليست كذلك . . .».

لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل إلى حد الإحساس . . . وهي أيضا" ذات قوة نباتية . . . وهي أيضاً ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن»[1] وقد نقد الملا صدرا الشيخ الرئيس والمتأخرين من الفلاسفة لإنكارهم هذا المعنى الذي ذكره تواً .

قال الملا صدرا : «وأكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ واتباعه لمّا لم يُحكِموا أساس علم النفس لذهولهم عن مسألة الوجود وكماله ونقصه ومباديه وغاياته أنكروا هذا المعنى . . .»[2] .

(١) الشيرازي : الأسفار ، مصدر سابق ، ج٨ ، ص١٣٣-١٣٥ .

(٢) (ن . م) ، ج٨ ، ص١٣٥-١٣٦ .

الفصل الرابع:



تجرّد النفس

أبيض

مقدمة

هل النفس مادية أم مجردة عن المادة؟

أ) آراء الفلاسفة اليونان:

اختلف الفلاسفة في الإجابة على هذا السؤال منذ عهد اليونان، فذهب أصحاب الذّرّة إلى القول: إن النفس مادية تتكون من ذرّات، يقول (ديمقريطس): «إن النفس نوعٌ من النار والحرارة»[1]. واعتبروا النفس بسيطة وذلك لعدم تميز أجزائها، وأن النفس والعقل يطلقان على شيء واحد «وأن النفس علة الحياة في النبات والحيوان»[2]. وقال بعض الفيثاغوريين: إن النفس ليست هذه المادة الدقيقة وإنما النفس تلك القوة التي تحرك هذه المادة وهو مذهب كثير من الفلاسفة القدماء وهذا ما قال به (انكساجوراس) فقد ذهب إلى «أن النفس هي العلة المحركة»[3] وأما فيثاغورس فقال بخلود وأزلية النفس وأن لفظ (النفس) يعني جوهر غير جوهر البدن، ولها وجود سابق على

---

(١) أرسطو: في النفس، ترجمة د. أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٩٤٩م، ص٩.

(٢) أحمد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، ط١، سنة ١٩٥٤، ص٢١٦.

(٣) أرسطو: في النفس، (مصدر سابق)، ص١٠.

الجسم[1].

وذهب سقراط إلى أن النفس جوهر روحي[2] وأنها قبل حلولها البدن كانت مجردة، وأنه لا يمكن معرفة جوهر النفس.

ورأى أفلاطون: أن النفس بسيطة غير مركبة لأنها من العالم الإلهي (المثالي) ويعتبرها مبدأ حركة العالم لأنها أول صنع للخالق، ولكنها بعد هبوطها إلى البدن ارتبطت بمصيره وصارت مركبة تنقسم بانقسامه وأصبحت جسدية بنحو ما[3].

وقال أرسطو: «إن النفس جوهر أو صورة الجسم، فهي التي تحدد ماهيته، وليست النفس مادة وإن كانت لا توجد إلا بوجود البدن المادي، والمادة صورة بالقوة، والصورة مادة قد بلغت الكمال، أي قد اشتد وجودها وقد يوصلها كمالها إلى أن تعقل ذاتها ثم تعقل المعقولات»[4]، وقال: إن تجرد النفس قد يكون ناقصاً لارتباطها وحاجتها إلى المادة، فتصير فانية بفناء الجسم. وفي الاصطلاح الطبي القديم منذ اليونان: إن النفس روح بخاري و«إن الحياة سائل أو نفس أو دم نفقده فنموت»[5] وهذا المصطلح تداخل مع عبارات ومصطلحات فلسفية، ونتيجة لهذا حصل خلط في العبارة أدى إلى الخلط في البحوث في ذلك الحين.

---

(١) د. أحمد الأهواني فجر الفلسفة اليونانية، (مصدر سابق)، ص٧٩.

(٢) د. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، مطبعة الفكرة، القاهرة، ص٣٥.

(٣) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، (م. س) ص١٠٥.

(٤) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة الأهوالي، (مصدر سابق)، ص٣٧.

(٥) د. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (مصدر سابق)، ص١٢٨٨.

ب) آراء الفلاسفة المسلمين:

وأما الفلاسفة المسلمون فقد كانت آراؤهم – كما يزعم البعض – متأثرة بآراء فلاسفة اليونان، فالكندي يقول: النفس بسيطة وإنها جوهر غير داثر «ويلوح أنه ساق البراهين على بساطة النفس وجوهريتها في رسالة لم تصل إلينا»[1] وليست النفس عنده حالّة في البدن حلول الربان في السفينة أو الصورة بالمادة وقال أبو نصر الفارابي (المعلم الثاني) بتجرد النفس وأن النفوس تصدر عن العقل العاشر الفعّال وهي صورة للبدن وخالدة لكونها غير مادية وكان ذا اتجاه أفلاطوني[2] وقال ابن مسكوية، بتجريد النفس[3] و«أنها جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس تدرك ذاتها وهي في أساسها عقلية أولية»[4].

وكذلك قال الغزالي: بتجرد النفس وله أدلة مشابهة أو مأخوذة عن ابن سينا على روحانيتها، كإدراك النفس ذاتها بصورة مباشرة، وإنها تقوى بإدامة العمل خلافاً للجسم وغير ذلك وأضاف دليلاً شرعياً وهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[5] وأن أمر الله ليس بجسم ولا عرض وإنما هو جوهر ثابت غير قابل للفساد.

وأما ابن رشد فقد تابع أرسطو في عدم انفصال الصورة (النفس) عن الجسم، ولم يقبل قول الفارابي وابن سينا في روحانية النفس بسهولة، هذا ما

---

(١) د. أحمد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، ص٢٣٧ وما بعدها.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت ص ٢٥٦.

(٣) ابن مسكوية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ٢-٣، دوبور، راجع الدراسات النفسية عند المسلمين: عبد الكريم العثمان: (مصدر سابق)، ص١١٢.

(٤) د. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (مصدر سابق)، ص٦٤.

(٥) سورة الاسراء: ٨٥.

ذكره الدكتور مذكور[1] وقال ابن سينا بتجرد النفس الناطقة، أما النفس الحيوانية فقد قال بأنها منطبعة في المادة «إن النفس الإنساني العقلي لا تحيز لها إذ ليست هي منطبعة في مادة، وأما النفس الحيواني والنفس النباتي فكلها متحيزة ومنطبعة في البدن وهي قوة البدن»[2]. ومن أدلة ابن سينا على تجرد النفس: هي أنها تدرك ذاتها بصورة مباشرة دون أن تتوسط الآلة البدنية، وأنها بسيطة فلو كانت جسماً لكان منقسماً «فلا بد من أن نحكم أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم...»[3].

ج) آراء علماء الكلام:

أنكر بعضهم وجود النفس، مثل أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم يقول: لا أعقل إلا هذا الجسد المحسوس[4] وآمن بعضهم بوجودها ولكن قال بماديتها وأنها عرض لا جوهر كالباقلاني الأشعري واتباعه فقد قال بعضهم: إنها جسم ومنهم من قال: إنها أجزاء من الحرارة الغريزية أو الدم المعتدل[5] ومنهم من قال: إنها جسم لطيف (كالنّظام) وقد تأثر (بالرواقيين)، وقال آخرون: أنها جوهر مجرد تدبر الجسم لا يمكن أن تتجزأ، مثل معمر بن عمار بن عمر العطار المعتزلي[6]، وقالوا: إن للنفس أجزاء أصيلة محفوظة وقالوا: إنها جزء لا يتجزأ مثل الراوندي، وقالوا: إنها روحانية وتعلقها تعلق العاشق

---

(١) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، (مصدر سابق)، ص١١٢.

(٢) ابن سينا: التعليقات (مصدر سابق)، ص١٠٧.

(٣) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٢٩٣.

(٤) الأشعري، مقالات الإسلامين، طبعة القاهرة، ١٩٥٠م، ج٢، ص٢٣٦. راجع: أبن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط التمدن، عام ١٣٢١هـ، ج٤، ص٧٤.

(٥) ابن حزم: الفصل في الملل والهواء والنحل، ط التمدن (مصدر سابق)، ص٧٤.

(٦) (المصدر السابق)، ص٧٤.

بمعشوقه وليست حالّة في البدن كحلول المادة مع الصورة أو الجوهر مع العرض أو الإنسان بثوبه .

فما هو رأي الشيرازي في تجردها؟ يعتبر ملا صدرا أن النفس مبدأ الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل وأنها مجردة روحانية خالدة وإن اختلف مع المشائين أمثال ابن سينا وغيره القائلين بتجردها حدوثاً وبقاءً لأن الشيرازي يقول: إن النفس «جسمانية أو جرمانية الحدوث روحانية البقاء» وهذا ما سيتبين لاحقاً.

وقد اتفق الملا صدرا مع قدماء الفلاسفة واللاحقين بهم القائلين بأن المحرك الأول للحركات الذاتية لا بد أن يكون متحركاً لذاته يعني متحركاً بهويته ووجوده، وبما أن النفس هي عين التجدد في الهوية فجميع الحركات البدنية لا بد أن تكون راجعة لها، فهي مبدأ الحركة وأن المتحرك حركة ذاتية لا يعتوره الفناء أو الموت، وموت الجسم يدل على حركته العرضية لا الذاتية، بل إن المتحرك بذاته له مسيرة متكاملة متوجهة نحو الكمال، فهو منبعث في سفر ينقله من مقام إلى مقام أشرف، ومتشوق إلى منازل البقاء.

ومن الجدير بالانتباه أن معنى (الكمال) عند الشيرازي معنىً عام يشمل الجانب الإيجابي والجانب السلبي، فهناك تكامل نحو السعادة وتكامل نحو الشقاء أيضاً[1].

الشيرازي وتأويل كلام الفلاسفة:

يعتقد الشيرازي أن هناك سوء فهم قد حصل للفلاسفة المتأخرين عندما أخذوا بظاهر كلام القدماء من الفلاسفة الكبار كالمعلم الأول وأفلاطون الإلهي وغيرهما، إن هؤلاء القدماء عندما يعرضون نظرياتهم ومطالبهم الفلسفية

---

(١) الشيرازي: الأسفار الأربعة، (م.س)، ج٨، ص ٢٥٩.

يغلّفونها بشيء من الرمزية[1] والتلميح، فكلامهم على نحو الإشارة لا التصريح في العبارة، فلا استغراب إذا لبست ثوب التناقض أو الاختلاف، إلاّ أنّ التدقيق في علومهم يكشف عن بواطنها.

يقول الشيرازي: «أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات. . . وأما قول من قال: إنها هي من الأجرام التي لا تتجزأ فأراد بها الأجرام المثالية التي لا مادة لها . . . وأما من قال: إن النفس نار، وإن هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسطقسية (العنصرية)، بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية تتصرف في الأجسام بالإحالة والتحليل وهي الطبيعة، وفوقها نار النفس الأمّارة بالشهوة والغضب . . . وأما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدأ إما ناراً أو هواءً أو أرضاً أو ماءً فلعلّه أراد من المبدأ المبدأ القريب لتدبير الأجسام وتصريفها. . .»[2]، وهناك تأويلات أخرى لا مجال لذكرها. كذلك له تأويلات لكلمات المتكلمين والمتصوفة مثلاً «وقال أبو يزيد البسطامي رض: طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها أي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال؛ فيكون من المفارقات العقلية»[3]، ثم نقد الشيرازي آراء آخرين منهم وعلق عليها[4].

فالنفس عنده تبدأ مادية وليست مجردة عن المادة، ولكنها تطوِّر هذه المادة

---

(١) راجع الشيرازي: الأسفار، ج٨، (مصدر سابق)، ص ٣٦٤، حيث يقول: «ثم لا يخفى إن عادة الأقدمين من الحكماء تأسياً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رأوها ومصلحة راعوها. . .».

(٢) (ن.م)، ج٨، ص٢٤٩–٢٥١.

(٣) نفس المصدر، ص ٣١٠. راجع أيضاً الشواهد الربوبية ص٢٢٠.

(٤) راجع الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص٣١٠–٣١٨.

بحركة جوهرية يشتد وجودها، لأن الوجود أضعفه مادة أولى وهي (الهيولى) وتتدرج في القوة الأشتدادية فتمر بحالة تكون فيها وسطاً بين المادية والتجردية وهي (برزخية مثالية) كالمتخيلة لدى الإنسان والحيوان، فالحركة تبدأ من الهيولى، ثم الصورة العنصرية، فنباتية وحيوانية، ثم تصير نفساً ناطقة مجردة عن المادة دون علائقها وقد تبيّن هذا سابقاً. وقد قسّم الفلاسفة المجرد إلى قسمين:

المجرّد التام، المجرّد الناقص:

أ)المجرّد التام: وقسموا المجرد التام إلى قسمين أيضاً:

١- مجرد تام ذاتي أو إبداعي، كالمجردات العقلية مثل العقل الأول وما يليه من المراتب العقلية، حتى العقل الفعال وهو آخر العقول.

٢- مجرد تام مكتسب، وهو المجرد الذي تخلص من المادة وعلائقها فأصبح تام التجرد كالنفس الناطقة بعد وصولها إلى أقصى الكمال وهي العقل المستفاد، المدرك لجميع المجردات، ويسمّى أيضاً عقلاً فعّالاً وذلك لاتّحاده تمام الاتّحاد بالعقل الفعّال.

ب) **المجرد الناقص**: كالنفس الإنسانية التي لم تفارق البدن والنفس الحيوانية، ويسمى بالتجرد البرزخي لوقوعه بين المادي والتام، فللحيوان نفس مجردة بتجرد غير تام يقال: له تجرد برزخي خيالي. واختلفوا في تجرد القوة المتخيلة، فالمدرسة المشائية تعتقد: «بأن القوة الخيالية مادية والشيخ قد بحث عن كونها مادية»[1]. بينما مدرسة الحكمة المتعالية قالت بأنها مجردة، كذلك المدرسة الإشراقية. قال الدواني في شرح الهيكل الثاني من هياكل النور للسهروردي:

---

(١) الآملي، حسن زاده: سرح العيون، (مصدر سابق)، ص٤٦٧، راجع الشفاء: ط١، ج١، ص٣٤١.

«إن للحيوانات عند السهروردي نفوساً مجردة، كما هو مذهب الأوائل»[1]، وقال الشيرازي: «قد علمت فيما سبق من طريقتنا أن نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية فهيَ مدركة لذواتها على الوجه الجزئي»[2].

وذكر الشيخ الرئيس في بعض رسائله «أن النفوس الناقصة هالكة لا تبقى بعد البدن»[3]. ونقل الآملي تراجع الشيخ الرئيس عن موقفه من القوة الخيالية، قال: «ثم استبصر وأيقن بأنها مجردة تجرداً غير تام»[4]. وقال الآملي في البراهين التي ذكرها ابن سينا في الشفاء للاستدلال على تجرد النفس الناطقة: «تلك البراهين في الشفاء كلها في تجردها العقلي، ولم يأت فيه ببرهان في تجرد الخيال بل أصر وأبرم كون قوة الخيال مادية وأن نطق آخر الأمر بالقول الحق في غير (الشفاء)»[5].

و الأقوال في جسمانية أو روحانية النفس أربعة:

١- إن النفس جسمانية حدوثاً وبقاءً، كقول بعض المتكلمين والدهريين.

٢- إنها روحانية حدوثاً وبقاءً، كقول المشائين.

٣- إنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، كقول صدر المتألهين وكثير من العرفاء كالشيخ (فريد الدين العطار) وغيره.

٤- إنها روحانية الحدوث جسمانية البقاء، كقول (التناسخية) حيث أطلقوه

---

(١) حسن زاده الآملي: سرح العيون في شرح العيون، أي عيون الحكمة لأبن سينا، (مصدر سابق)، ص٤٤٩.

(٢) الشيرازي: الأسفار، ط١، ج٤، ص٩. نقله حسن زاده في سرح العيون: ص٤٤٩، راجع أيضاً: الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص٤٢.

(٣) راجع: (ن.م)، ط١، ج٣، ص١٨٠، والآملي: سرح العيون ص٤٦٩.

(٤) الآملي: سرح العيون، ص٤٦٧.

(٥) نفس المصدر، ص٤٧٣.

على بعض النفوس، فإن النفس إذا دخلت الجسم غلبت عليها أحكامه. وما أكثر الأقوال والآراء في النفس[1].

ونتَلَمَّس الفرق بين نظرية المشائين ونظرية الحكمة المتعالية في تجرد النفس على النحو الآتي.

إن المشائين يعتبرون الروح مضافة إلى البدن إضافة طارئة وخارجية كما ينضم إلى السفينة ربانها، أو يضاف الثوب إلى لابسه، وهذا يختلف عما قالته الحكمة المتعالية والتي تعتبر النفس في بدايتها مادةً، ثم بعد عملية تطورية صاعدة متحركة حركة جوهرية تتقلب فيها المادة في أحضان الطبيعة فيشتد وجودها وهي متجهة نحو التجرد والتعقل فتتخلص من شوب المادة شيئاً فشيئاً حتى يستقل وجودها عن البدن، فلا تفسد بفساده. وما الموت إلا ترك تدبير البدن وقطع العلاقة.

والفرق الآخر، إن المشائين يعتبرون مدركات النفس متدرجة من مرتبة حسية إلى مرتبة خيالية فعقلية، ويفترضون أن النفس ساكنة فلا يمكن أن تتدرج إلى مرتبة تصير فيها مجردة أكثر مما كانت عليه. خلافاً للحكمة المتعالية التي تقول: إن النفس لها أطوار مختلفة حسبما تمتلكه من شدة وجودية أو ضعف وجودي، فهي مع البدن بدنية ومع الخيال خيالية ومع العقل عقلية فهي متحركة غير ساكنة، إن وجود النفس الحدوثي وجود مادي يختلف عن وجودها البقائي المفارق للمادة لأن الأول من عالم (الخلق) والثاني من عالم

---

(١) ملا هادي السبزواري: شرح المنظومة، تعليق حسن زاده الآملي، ط١، ١٤٢٢هـ (قم)، مطبعة نشرناب، ج٥، ص١١٥، (التعليقة). فالقسم الأول منهم من يقول أن النفس هي الروح البخاري، وأنها جسم لطيف، ومنهم من يقول: أنها الدم، وهم الدهريون والطباعيون وقد حكى عنهم القرآن: «ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلا الدهر».

(الأمر)، فعالم الأمر غير مسبوق بمدة ولا مادة[1] ويؤكد صدر المتألهين قوة ارتباط النفس بخالقها وموجدها، وأن وجودها في ذاتها هو وجودها لمفيضها، فقد أُبدعت كمثال للخالق المبدع مع التفاوت بين الحقيقة والمثال، فعالمها شبيه بعالم بارئها ومصورها، فهي من عالم غيبي ملكوتي وهبها القدرة على إيجاد صور الأشياء في عالمها[2].

ويدلل على تجرد القوة الخيالية بقوله: «إن الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية»[3]، إن مرتبة التجرد الخيالي خالية من المادة وإن لم تكن خالية من آثارها مثل الشكل والمقدار.

الخيال أو القوة المتخيلة:

يعّرف ابن سينا الحس المشترك بأنه: «القوة التي تتأدى إليها المحسوسات كلها»[4] ولولا هذا الحس لما استطعنا التمييز بين الملون والملموس مثلاً، وقد فرّق بين الحس المشترك وبين العقل، فالحيوان يدرك أن هذه الصورة أو هذا الشيء له طعم حلو فيقدم عليه، وهو لا يمتلك عقلاً، وإنما عنده مثل هذا الحس، ولا فرق عند ابن سينا بين الخيال والصورة التي في الحس المشترك،

---

(١) مجموعة فلسفي صدر المتألهين، طباعة إيران، طهران، انتشارات حكمت، جاب أول، اتحاد العاقل والمعقول، ص٧٤. فعالم الخلق متدرج في وجوده، مادي الحدوث، مسبوق بمادة أولى (الهيولى) ومسبوق بزمن يمثل البعد الرابع للمادة في نظر الشيرازي للحركة الجوهرية للمادة أما عالم الأمر فهو دفعي الوجود إبداعي الخلق لذا هو مجرد عن المادة والمدة.

(٢) الشيرازي: الشواهد الربوبية، مؤسسة التاريخ العربي، تحقيق وتقديم جلال الدين الأشتياني، المركز الجامعي للنشر، سنة ١٩٨١م، ط١، مطبعة مشهد، إيران ج١، ص٢٥.

(٣) الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج٣، ص ٤٧٨، راجع: الشيرازي، أسرار الأيات تحقيق محمد خواجوي، ط١، ١٤٢١هـ، قم، دار نشر جديد، ص ٢٣١.

(٤) ابن سينا النفس من كتاب الشفاء، تحقيق الآملي (مصدر سابق)، ص ٢٢٧.

ولكنه مع هذا قد فرَّق بين الخيال والمتخيلة [١].

ويلفت (الآملي) نظرنا إلى أن الخيال الذي يثبت تجرده البرزخي والذي كان محل البحث عند الشيرازي وأصحاب الحكمة المتعالية، ليس بمعنى الحس المشترك، وإنما هو إما خزانته وإما «المتخيلة التي هي المتصرفة، ويقال لها المتفكرة والمفكرة. فإن المتصرفة تُسمى بالمتخيلة بالقياس إلى الحيوانية، والمتفكرة بالقياس إلى الإنسانية»[٢].

ومن أدلة الشيخ الرئيس على تجرد النفس التي بلغت في بعض كتبه ثماني حجج، هي أن: «القوة العقلية هو ذا تجرِّد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع... فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشيء الآخذ أعني أن وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل، ومحال أن نقول: إنها في الوجود الخارجي، فبقي أن نقول: إنها إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل. فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث تقع إليها إشارة أو تجزٍ [تجزيء] وانقسام... فلا يمكن أن تكون في جسم»[٣].

وهناك نقاط التقت فيها أدلة ابن سينا مع أدلة الشيرازي في مجموع البراهين

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٩.

(٢) حسن زاده: سرح العيون، (مصدر سابق)، ص ٤٧٠. أنظر كذلك الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مصدر سابق)، ج١، ص١٩٣. حيث يقول «فمدرك الصورة يسمى بالحس المشترك وبنطاسيا أي لوح النفس وهي قوة متعلقة بمقدم التجويف الأول من الدماغ ولو لا ها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا السكرّ أبيض حلو... وحافظها قوة تسمى بالخيال»، أنظر أيضاً الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص ٢١١.

(٣) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص ٢٩٤.

على تجرد النفس الناطقة .

ولكن الذي أضفى على بحث الشيرازي الجدّةَ والدّقةَ هو طرحه للإشكالات وإجابته عليها ونقله لإشكالات بعض تلامذة ابن سينا والتي أجاب عليها ابن سينا ، وملاحظته على تلك الأجوبة .

وحجج صدر المتألهين على تجرد النفس هي : (مع التجاوز عن بعض الحجج) :

«الحجة الأولى : (إن النفس) لها أن تدرك الكليات والطبائع الكلية من حيث عمومها وكليتها ، والكلي بما هو كلي أي طبيعة عامة لا يمكن أن يحل جسماً ولا أن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه . .

والحجة الثانية : وهي التي عوّل عليها الشيخ [الرئيس] في كتاب المباحثات . . . [يقول الشيخ] إنّا يمكننا أن نعقل ذواتنا ، وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات ، فإذاً لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا ، لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا ، حصلت في ذاتنا ، وإما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا ، والأول محال ، لأنه جمع بين المثلين فتعيّن الثاني ، فكل ما ذاته حاضرة لذاته كان قائماً بذاته ، فالنفس جوهر غير جسماني . . .

والحجة الرابعة : أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ، ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية ، فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية . . .

الحجة الخامسة : لو كانت القوة العاقلة منطبقة في جسم كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم ، أو غير عاقلة له مطلقاً ، والتالي باطل ، فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل . . .

والحجة السادسة : لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت زمان

الشيخوخة دائماً، لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائماً فهي غير جسدانية . . .

الحجة الثامنة : إن النفس غنية في فعلها عن البدن، وكل غني في فعله عن المحل هو غني في ذاته عنه، فالنفس غنية عن المحل»[1].

وقد أكمل حججه فبلغت إحدى عشرة حجة.

وقد تأثر الشيرازي ببعض آراء (العرفاء) كابن عربي، وإن اعترض على بعضها.

فقد اعترض على القيصري شارح (فصوص الحكم) لابن عربي في قوله «للأيدي والأرجل حياة ونطق»[2]، قال ملا صدرا : «إن كثيراً من المتنسبين إلى الكشف والعرفان زعموا أن النبات بل الجماد فضلاً عن الحيوان له نفس ناطقة كإنسان، وذلك أمر باطل بل البراهين على خلافة من لزوم التعطيل والمنع عما فطر الله طبيعة الشيء عليه»[3].

ومن أدلة ابن سينا على (تجريد النفس) الناطقة قوله : «تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف، حتى انتهى إلى الهيولى ثم عاد من الأخس فالأخس، إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد، ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»[4].

---

(١) الشيرازي : الأسفار، (مصدر سابق)، ج٨، ص٢٦٠-٣٠٣.

(٢) ابن عربي : فصوص الحكم، شرح القيصري، ط١، ايران، ص٢٥٢.

(٣) الشيرازي : شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، طباعة (الرحلي)، ص٣٥.

(٤) ابن سينا : الإشارات والتنبهات، تحقيق د. سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت ط٢، عام١٩٩٣، القسم الثالث، الالهيات، ص٢٤١-٢٤٣.

ونظرية المدرسة المشائية في المعرفة تقوم على عملية التجريد بينما هي عند الشيرازي تستند إلى نظرية الفيض والإشراق. فأوضح أن إدراك النفس للمعقولات الكلية، تستمد من أنوار مجردة.

يقول: «فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول وارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى ثم إلى ما وراءهما»[1]. هذا على المستوى العقلي الكلي.

أما على المستوى الحسي، فقد ذكر ذلك في (الشواهد) و(الأسفار)[2].

وذهب الملا صدرا إلى أن خروج النفس من القوة إلى الفعل لا يتم إلا بمكمّل عقلي ليخرجها، وهذا لا يكون إلا فعلياً وإلاّ كيف يهب الكمال من هو فاقده[3].

ومن الجدير بالذكر، قوله في تصرف النفس بمادة الجسم أن «المادة التي تتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل الذي يقع لها به الإعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النوزية وهو البدن الأصلي، وهذا غلافه وقشره، ولا يوجب لها الإعياء والرعشة لأنه مناسب لجوهر النفس»[4].

وهذا يذكرّنا بما قاله (الدواني) قبله في إحدى رسائله، ما نصه: «اعلم أن الإنسان مركب من ثلاثة أشياء من جسم كثيف، وجسم لطيف، وروح، وإن

---

(١) الشيرازي: (الشواهد الربوبية) (مصدر سابق) ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٢، والأسفار: ج٨، ص ١٨١.

(٣) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مصدر سابق)، ج١، ص٤٥.

(٤) (نفس المصدر)، ص ٨٨.

شئت زيادة إيضاح فاعلم أن جسمك الكثيف هو الجسم الراقد في الفراش حالة النوم، وجسمك اللطيف هو الجسم الذي يسير في النوم والروح هو الرابطة بين الجسم الكثيف والجسم اللطيف . . »[1].

والنفس بعد صيرورتها عقلاً بالفعل تسمى عقلاً مستفاداً شبيها بالعقل الفعّال، ولكن الفرق كما يقول الشيرازي: هو «إن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها . . . . والعقل الفعّال هو صورة لم تكن في مادة أصلاً ولا يمكن أن يكون إلا مفارقاً والعجب أنه من نوع ما هو عقل بالفعل، لأنه متحد به»[2]. إن النفس الإنسانية وإن كانت مجردة الذات، لكن أفعالها أفعالٌ مادية ولها صفات مادية، فالنفس لها جهة فعلية «من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام، وحيثية كونها بالقوة إنما هي من جهة أفاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيؤ المادة، التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل»[3] فهي قاصرة في أول حدوثها عن الكمال ومتعلقة بالمادة وإن كانت بسيطة من جهة صدورها عن المبدأ الفيّاض.

وقد نفى تناسخ النفوس في معرض كلامه عن تطور النفس في مدارج الكمال من المادة إلى التجرد، قال: «إن النفس في أول الكون درجتها درجة الطبيعة، ثم تترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعلية ما فيستحيل أن ترجع تارة

---

(١) الدواني: جلال الدين محمد بن سعيد أسعد الصديقي (ت ٩٠٨هـ)، رسالة بعنوان: حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، ط١، ١٩٤٧م، لم يذكر مكان الطبع، المكتبة الظاهرية، رقم الإيداع: (ق ٤٣٥، ٢٥)، مدينة دمشق، ص١٠.
(٢) الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج٣، ص٤٦١.
(٣) الشيرازي: الأسفار، (ن.م)، ج٥، ص ١١٥.

أخرى إلى القوة المحضة والاستعداد»[1].

وللنفس كما يقول الشيرازي وحدة جمعية وباعتبار أنها من عالم الغيب وسنخ العالم الملكوتي فهي ظل للوحدة الإلهية، وقد جمعت المراتب فهي لا تنزع المرتبة الأدنى حين بلوغها المرتبة الأعلى، فهي كما يقول أصحاب الحكمة المتعالية في (لبس بعد لبس) لذا فإنها إذا تنزلت فهي قوى حسية «فتصير عند الأبصار عين باصرة وعند السماع إذن واعية. . . وكذا ترتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعال صائرة إياه متحدة به. . .»[2].

إن المشائين ينكرون الحركة الجوهرية وتقلب النفس في شؤون حسية وخيالية وعقلية، لأنهم يقولون بروحانية النفس حدوثاً كما ذُكر سابقاً.

ويلزم من قولهم هذا «أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن وحدوثها إلى أقصى مراتب تجردها وعاقليتها ومعقوليتها شيء واحد وجوهر واحد واقع تحت ماهية نوعية إنسانية كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية حيوانية»[3]، وهذا يؤدي إلى أن يكون هذا الجوهر النفسي متحد الوجود بالجسم النامي بصورة دائمة، كيف وأن النفس هي مبدأ فصل النوع الإنساني، ويلزم حسب قول المشائين إن النفس جسم مادي، وهذا يناقض مبناهم بكونها مجردة حدوثاً وبقاءاً، وقد اعتبر هذا الدليل أحد الأدلة على ثبوت الحركة الاشتدادية

---

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مصدر سابق)، ج١، ص٢٣٤. راجع أيضاً: الشيرازي أسرار الآيات، (مصدر سابق)، ج١، ص٢٣٦.

(٢) الشيرازي: الشواهد الربوبية، (مصدر سابق)، ج١، ص٢٢٧-٢٢٨، راجع أيضاً الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ج٢، ص ٦٤١.

(٣) الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج٨، ص ٣٤٤. راجع أيضاً: الشيرازي، أسرار الآيات (مصدر سابق)، ص٣٤٥.

الوجودية في مقولة الجوهر كما في مقولة الكم والكيف[1].

إن بحث تجرد النفس من الأبحاث الدقيقة والعميقة الغور وهذا ما أكده الشيرازي، واعتبره سبباً للاختلاف الواقع بين الفلاسفة المتقدمين، والسر في ذلك أن النفس البشرية هي المخلوق الوحيد من بين جميع المخلوقات الإبداعية كالعقول المجردة والموجودات الطبيعية، تتمتع بالحركة المنفتحة نحو المقامات والمراتب الوجودية، تلك الحركة الجوهرية المشدودة لكمالاتها التي لا تقف عند حد، إن هذه التطورات النفسية، شكّلت حاجزاً وعقبة كبيرة أمام الدراسات الفلسفية في اكتناه حقيقتها ومحاولة التعرف على هويتها، يقول صدر المتألهين: «والذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا مالزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريكية، ولم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحريك وهذان الأمران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات»[2].

وما استنتجته المدرسة المشائية من بساطة النفس بكونها محل العلم، وأن العلم غير قابل للانقسام فمحل العلم وهي النفس إذن غير قابلة للانقسام، وبهذا أثبتوا تجردها، إن هذا كما ذكر الشيرازي، وإن كان صحيحاً ولكن لا يُكتفى به، «ومن ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم . . . فيرد عليه إشكالات كثيرة . . . منها أن كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها . . . ومنها أن بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان»[3].

---

(١) الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص ٣٤٥.

(٢) (ن.م)، ج٨، ص ٣٤٣-٣٤٤، راجع أيضاً، الشيرازي: أسرار الآيات، (مصدر سابق)، ص٢٣٥.

(٣) الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص٣٤٤.

ثم أكد أن نظرية الحركة الجوهرية حلّت كثيراً من الإشكالات الواردة على حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة، ولكن لعدم تفطّن جمهور الفلاسفة بهذه النظرية، أدى إلى وقوعهم في حيرة من أمر النفس، فأنكر بعضهم تجردها، وبقاءها بعد الموت، وجرّ بعضهم إلى القول بتناسخ الأرواح، ويقول: «وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم أن للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة، ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها، والسبب الكامل يلزم المسبب معها . . . فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الأجسام جسماني، وتعقلها لذاتها وذات جاعلها روحاني»[1].

إن معرفة النفس معرفة تقترب من مبدع النفس وخالقها لا تكون إلا بهذا اللون من المعرفة وكما يقول ملا صدرا: «فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم، المتخيل، الحساس، والمتحرّك، الشامّ، الذائق، اللامس، النامي، أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله»[2]، وهذه المعرفة الإلهية من المنازل العالية في المدرسة العرفانية، ومقام رفيع عند المتصوفين، وقال صدر المتألهين «إن النفوس – ما دامت نفوساً – حكمها حكم الطبيعة الجرمية، إذا صارت مجردة بالكلية، انخرطت في سلك المفارق المحض واتصلت بالملأ الأعلى»[3].

(١) (ن.م)، ج٨، ص٣٤٦-٣٤٧.

(٢) (ن.م)، ج٨، ٢٢٤.

(٣) ملا صدرا: رسالة في الحدوث (حدوث العالم)، تصحيح وتحقيق د. سيد حسن موسويان، طهران، وزارة فرهنك وإرشاد إسلامي، ص١١١.

الفصل الخامس:



قدم النفس وحدوثها

أبيض

(١)

آراء الفلاسفة

اختلف الفلاسفة في مسألة قدم النفس وحدوثها، فقد قال بعضهم بقدمها وإن لم يصرح بلفظة القدم، إن الفيلسوف (إنباذوقليس) ذكر (هبوط) النفس من العالم الإلهي إلى عالم المادة (البدن) وذكر في قصيدته (التطهير) معاناتها وما ينتظرها من المشاق وكيف تتخلص؟ وما ينبغي لها ليتم تطهيرها. ويقول عن نفسه الناطقة أنها: «روح الآلهة حلّت في هذه الصورة الإنسانية»[١] ويعتقد الفيلسوف (فيثاغورس) بأن لها وجوداً سابقاً على وجود البدن، لا تفنى بفنائه، وقال أيضاً (بالتطهير) (Katharsis)[٢].

- سقراط قال بقدم النفس[٣].

- أفلاطون صاحب نظرية المثل (Theory of forms) وهو العالَم الذي كانت فيه النفس قبل حلولها البدن، «وإذن فليس مصيرها مرتبطاً قط بمصير

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار الحياة الكتب العربية، ط١، سنة ١٩٥٤م، ص١٨٦.

(٢) (نفس المصدر)، ص٧٩.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١٨٧:٢. على هامش الفصل إبن حزم ١٣١٧هـ، راجع: عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية، (مصدر سابق)، ص٨٦.

جسدها»[1] لكونها قديمة.

- أرسطو قال بحدوث النفس[2] وأن ارتباطها بالبدن كارتباط الصورة بالمادة وأنها تفنى بفناء البدن وهي حادثة مع حدوثه.

أما الفلاسفة المسلمون فقالوا بحدوث النفس وفي هذا يقول عبد الكريم العثمان: «وقد اتفق فلاسفة الإسلام في هذا الرأي (حدوث النفس) مع أرسطو لأن نظريته في أصل النفس تتفق مع العقيدة الإسلامية أكثر من نظرية أفلاطون الذي قال بالقدم»[3].

هذا وأن مسألة (التطهير) و(هبوط النفس) و(الخطيئة) و(سقوط ريش النفس)، وما ينبغي لتطهيرها وعودتها إلى عالمها الأول، قد ذكرها أغلب الفلاسفة اليونان قبل سقراط مثل (انباذوقليس وفيثاغورس وفيلولاوس): حيث قالوا: «بأن تطهير النفس يتم بالمعرفة»، كما ذكرها أيضاً كل من سقراط وأفلاطون حيث قالا: أن تطهيرها يتم بتعريتها عن الآراء والأساطير الموروثة[4].

وانتقلت هذه المسألة إلى الفلاسفة المسلمين، وقام بعضهم بتأويل (الهبوط) بمعنى قدم النفس، وقد نوقشت مسألة (قدم) النفس وطرحت بعض الإشكالات من قبل الفلاسفة المعاصرين خاصة حول ما يبدو من قول ابن سينا في حدوث النفس وقوله بهبوطها من أنه جمع بين متضادين، هذا وينبغي استعراض تلك الإشكالات، لأهميتها.

---

(١) د. أحمد الأهواني: افلاطون، دار المعارف، ص٩١.

(٢) الفخر الرازي: كتاب المحصّل، تحقيق حسين أتاي، ط١، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٩٩٩م، ص٥٤٤.

(٣) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين (مصدر سابق)، ص٨٨.

(٤) أرسطو طاليس: في النفس، ترجمة الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ط١، ١٩٤٩، ص١٣.

فمن الذين توسعوا في بحث النفس من فلاسفة الإسلام ابن سينا وصدر المتألهين.

فقد ذكر ابن سينا حدوث النفس في مصنفاته مثل (النفس) من (كتاب الشفاء) و(التنبيهات والإشارات) و(التعليقات) و(الرسالة الاضحوية) و(المبدأ والمعاد) و(النجاة)، وذكر في قصيدته العينية "هبوط النفس" وقد استدل البعض بها على أنه يقول بقدم النفس، وهذه نصوصه الصريحة في الحدوث:

«إن هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الإنساني»[١].

وأن النفس حادثة مع حدوث المزاج في البدن[٢].

و«أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها»[٣].

و«ليس إذا وجب حدوث شيء عند حدوث شيء (ويقصد حدوث النفس مع حدوث البدن) وجب أن يبطل مع بطلانه»[٤]

ولكن في مقابل النصوص الكثيرة والصريحة في حدوث النفس اقتنع البعض بالقصيدة المنسوبة إلى ابن سينا - والتي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع

بأن ابن سينا يقول بقدم النفس واستدل بلفظ "هبطت" على كون النفس

(١) ابن سينا: المبدأ والمعاد، طهران مؤسسة مطالعات إسلامي، ص١٠٧.

(٢) راجع ابن سينا: الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٤٩، ص٩٠.

(٣) ابن سينا: النجاة، (م. س)، ص١٨٤.

(٤) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده الآملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ، ص٣١٤. راجع أيضاً: التعليقات، (مصدر سابق)، ص١١٢، وقد استدل ابن سينا على حدوث النفس في كتابه «النفس من كتاب الشفاء» (مصدر سابق)، ص٣٠٦.

موجودة قبل البدن وبعد ما خُلِقَ البدن هبطت إليه. ومنهم من وقع في حيرة، ولم يتوصل إلى المبنى الذي يعتقده ابن سينا[1]، وقال الدكتور أحمد فؤاد الأهواني بأن: «قصيدة ابن سينا العينية متأثرة أكبر الظن بأسطورة أفلاطون . . . ويذهب إلى أن النفس هبطت من عالم السماء إلى البدن الأرضي»[2] وقال في مكان آخر: «إما أن يكون الهبوط رمزياً أو أن هناك شكاً في نسبة القصيدة إلى الشيخ الرئيس مع ما فيها من مخالفة لما جاء في كتبه من القول بحدوث النفس»[3].

كذلك قال أبو ريان: «كيف القول بحدوثها مع القول بقدمها»[4] وقال أيضاً: يمكن أن يكون مراد ابن سينا من لفظ (هبطت إليك) تعلقت ببدنك.

وذكر د. إبراهيم مدكور أن في كلام ابن سينا تناقض لأنه في الوقت الذي يقول فيه إن النفس حادثة لا وجود لها قبل البدن يقول أيضاً أنها صدرت من العقل الفعّال[5]، وقال الدكتور هويدي مثل مقالة (الدكتور مدكور)[6].

وتساءلت «د. زينب الخضيري» عن الحكمة من هبوط النفس وتحملها لعذاب هذا الهبوط الأرضي البدني، فإن قيل لأجل اكتساب معارف حسية لترقى بها إلى معانٍ حقيقية، كان الرد أليست قبل هبوطها كانت تعيش تلك

---

(١) راجع الجابري محمد عابد: بنية العقل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٠م، ص٤٦٦. أيضاً: الجابري: نحن والتراث، ط٤، المركز الثقافي العربي، ط٤، ص١٢٥.

(٢) د. الأهواني: أفلاطون، دار المعارف، ص١٠١.

(٣) د. الأهواني: مقدمة أحوال النفس لأبن سينا، ص٣٤.

(٤) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، ص٢٩٥.

(٥) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج١، دار المعارف، ص١٨٥.

(٦) د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦٥، ص٢٣٩.

المعاني[1].

وأشار الدكتور عاطف العراقي إلى أن الهبوط يعني: «سمو النفس على البدن لا هبوطها على الحقيقة»[2].

ولو تأملنا في فلسفة ابن سينا في جميع مصنفاته، وعرفنا أن الفلاسفة المسلمين قالوا: بحدوث النفس، بشكل صريح لا غبار عليه، وباللفظ الصريح قالوا: (بالحدوث) ومن بينهم الشيخ الرئيس، إضافة إلى ذلك إن هذا العدد الكبير من أقوال الشيخ في الحدوث لا يمكن أن يدفع بمثل لفظة «هبطت إليك» وهي غير صريحة وقابلة للتأويل والتفسير، بل لو فرض أنها تعني القدم، فإن هذا لا يتناقض مع قوله بالحدوث إذا كان القدم زمانياً أو إضافياً قياسياً - فالحادثان يكون السابق منهما قديماً بالنسبة إلى اللاحق ولا يتنافى أيضاً مع فرض أن القصيدة منسوخة بأقواله الأخرى بالحدوث، وإن فرض العكس فإن مثل هذا يعني تحولاً كبيراً قد حصل في موقفه من القدم، ويشكل انعطافة مهمة في مبناه الفلسفي، ويؤدي هذا بطبيعة الحال إلى أن يصرح به ولو في بعض كتبه، ولكن مثل هذا لم يُذكر، لذا يُستحسن أن نلجأ إلى تأويل أو تفسير (الهبوط) بما يتناسب مع تصريحه بالحدوث، ولا يتناقض أو يتعارض معه.

أضف إلى ذلك أن ابن سينا والفلاسفة لم يطلقوا لفظ (النفس) إلاّ على ما يقوم بتدبير البدن، المتعلق به، يقول الشيخ الرئيس: «اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هي مدبرة للأبدان»[3].

---

(١) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص١٣٣.

(٢) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة الشرق، دار المعارف، ط٦، القاهرة عام ١٩٧٨م، ص٢٢٩.

(٣) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٢١.

وقد استدل على حدوثها ونفى قدمها، حيث قال: «ونقول إن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى فإن وجدت قبل البدن فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة - ومحال أن تكون ذوات متكثرة وأن تكون ذاتاً واحدة على ما تبين فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد - فنقول إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر، والمادة متكثرة بالأمكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها والعلل القاسمة لمادتها وليست متغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة. . . فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد. . .»[1].

يقول عبد الكريم العثمان: «قد بقي ابن سينا على رأيه هذا (أي في حدوث النفس) حتى أخر حياته، وليس كما ظن البعض من أنه عدل إلى رأي أفلاطون في أيامه الأخيرة»[2].

وقال قبل ذلك: «ويبدو لنا أن تفسير المحل الأرفع في القصيدة بالعقل الفعّال، يجعل القصيدة منسجمة مع رأي ابن سينا المعروف بحدوث النفس»[3].

وسنذكر لاحقاً أجوبة صدر المتألهين على مثل تلك الإشكالات التي أثارها الفلاسفة المعاصرون وتحيروا فيها.

---

(١) ابن سينا: النجاة، قسم١، (مصدر سابق)، ص١٨٣-١٨٤.

راجع أيضاً: ابن سينا، المبدأ والمعاد، طهران، ١٣٦٣هـ، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين. . ، (مصدر سابق)، ص٩٠.

(٣) (ن.م)، ص٩٠.

وقد أجاب ابن سينا على مثل تلك الإشكالات، كالإشكال الذي طرحته الدكتورة زينب الخضيري يقول: «النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتاجت إلى هذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت أيضاً إلى البدن لتنال بعض استكمالها، ولو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن»[1].

(١) ابن سينا: التعليقات، (مصدر سابق)، ص١٧٦.

أبيض

(٢)

إجابة الشيرازي

أما الشيرازي فإنه أجاب بهذه الألفاظ : «اعلم أن سبب وقوع النفس الإنسانية في هذا العالم [وابتلاءها](*) بهذه البليات الدنيوية التي أحاطت [بها](**) فيها، هو الخطيئة التي اكتسبها لنقص إمكان في جوهره وقصوره الطبيعي في ذاته، من أبيهم أدم عليه السلام لمّا ذاق الشجرة»[1] .

وقال في جواب فلسفي : «فما وقع في كلامهم (يعني الحكماء السابقين) إن النفس أخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عليها فهم وأمثالهم يعلمون أنّ في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة أو اقتراف معصية، ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة، فجريمتها الطبيعية نقص جوهرها، وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلاً بالقوة وأنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين تستعمل القوة العملية في أفاعيلها الحيوانية

(*) في الأصل : ابتلائه .

(**) في الأصل : بهم .

(١) الشيرازي : المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الأشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، حوزة قم العلمية، ط٢، ١٤١٩هـ، ص١١٢ .

والنفسانية . . . ليزول عنها هذا النقص الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردي»[1] .

وما أشكل به د . إبراهيم مدكور على ابن سينا في جمعه بين حدوث النفس وصدورها عن العقل الفعّال ، كان مذكوراً عند ابن سينا بهذا النص : «وهو أيضاً عقل فعّال بسبب فعله في أنفسنا وإخراجه إياها إلى الفعل»[2] .

وكثيراً ما كان صدر المتألهين يؤكد أن النفس ببلوغها غاية كمالها وتجردها تتحد بالعقل الفعال ، ونفى ما اشتهر عن أفلاطون من أن النفس الفردية المشخصة قديمة وقال : «وأما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمة فليس مراده إن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدد بحد خاص حيواني أشخاصها قديمة ، كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات»[3] .

وأكد في مكان آخر أن النفس ليست قديمة الذات ولو كانت كذلك لما لحقها النقص ، ولما كانت محتاجة إلى الآلات والقوى النباتية والحيوانية[4] .

ويقول الشيرازي : «وأعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية . . ولعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعيينات الجزئية كانت موجودة قبل الأبدان وإلاّ لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها . . . »[5] .

ويعتقد الشيرازي إن للنفس (كينونات) متعددة ، أي لها كينونة في عالم

---

(١) الشيرازي : الأسفار ، (مصدر سابق) ، ج٨ ، ص٣٦٤-٣٦٥ .

(٢) ابن سينا : المبدأ والمعاد ، (مصدر سابق) ، ص٩٨ .

(٣) الشيرازي : الأسفار ، (مصدر سابق) ، ج٣ ، ص٤٨٨ .

(٤) (ن . م) ، ج ٨ ، ص٣٣١ .

(٥) (ن . م) ، ج ٨ ، ص٣٣١- ٣٣٢ .

العقل تختلف عمّا لها من كينونة في عالم الطبيعة يقول: «وكينونتها هناك تخالف كينونتها ها هنا، وهي وإن كانت هناك (في عالم العقل) صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات وفنون الاستعدادات»(١) فللنفس كينونة عقلية مجردة عن المادة، وكينونة أخرى تعلقية ترتبط بالمادة البدنية، قال الشيرازي: «وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس أولها:

هبطت إليك من المحلِّ الأرفعِ ورقاء ذات تعزز وتمنعِ

كل ذلك يفيد أن للنفس كينونة قبل البدن، ووجوداً في العالم الشامخ الإلهي وأن لها عوداً إلى ما هبطت منه، و طلوعاً لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها إما مشرقية مستقيمة وإما منكسفة منكوسة مكدّرة»(٢).

ونقل صدر المتألهين ما ذكره المعلم الأول أرسطو في (معرفة الربوبية) في تقسيمه للطبيعة إلى عقلية وحسية، وأن النفس كانت في أواخر العالم العقلي وقريبة من العالم الحسي فتفضلت على هذا العالم الحسي بإفاضة قواها عليه فلا ينبغي أن تذم في هبوطها، لأنها زينته و«لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم بشيء بل انتفعت به، وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته»(٣).

وقد احتج شيخ الإشراق على القول بتقدم الأرواح الإنسانية على أبدانها، بما معناه: إن كانت هذه النفوس موجودة قبل الأبدان فهذا يعني أنها معطّلة عن

---

(١) (ن.م)، ج٨، ص٣٥٣-٣٥٦.
(٢) (ن.م)، ج٨، ص٣٥٧-٣٥٨.
(٣) (ن.م)، ج٨، ص٣٦٢.

التصرّف في البدن وتدبيره.

وقد ردَّ ملا صدرا على السهروردي بأن الوجود المجرد المفارق للنفس غير وجودها التعلقي المدبر للبدن، وقول بعض قدماء الفلاسفة بالوجود العقلي للنفس لا يعني إن النفس بما هي نفس لها مثل هذا الوجود العقلي، وإنما يريد القول بأن لها «نحواً آخر من الوجود... فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الأبدان تعطيل... بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلاً، وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة أصلاً»[1]، وهنا يمكن أن يطرح السؤال التالي:

---

(1) الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص٣٦٦.

(٣)

هل النفس في أول تعلقها بالبدن تصبح مجردة؟

إن القول بكون النفس مجردة منذ تعلقها بالبدن يرجع إلى ابن سينا، ولم يوافقه صدر المتألهين، لأن نظريته كما عرفنا تقول: إن النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء، ويعني بذلك أن النفس جسمانية مادية في أول حدوثها، ثم تتوسط فتصير بين بين، بين المادة والتجريد العقلي، وهو التجريد البرزخي الخيالي المجرد عن المادة وإن لم يتجرد عن الشكل والمقدار وغيره من آثار المادة، فبدء صيرورتها تكون خيالاً بالفعل وعقلاً بالقوة، وهو بدء تعلقها بالبدن وبالتمرس في انتزاع المعقولات من المحسوسات تخرج إلى الفعلية العقلية، يقول ملا صدرا: «النفس الإنسانية عنده (أي عند ابن سينا) مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق، بل أنها في أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم تصير بتكرر الإدراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل وتنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية (أي التحول الجوهري) من القوة الخيالية إلى القوة العقلية»[١].

ولكن هذا لا ينسينا أن للنفس الإنسانية شخصية وهوية جامعة لجميع

---

(١) (ن. م)، ج٩، ص١١٢-١١٣.

مراتبها الوجودية من أدناها إلى أعلاها كما مرّ ذكره. فالنفس لها المرتبة الجسمية والبرزخية والعقلية، لا تنزع شيئاً منها، بل هي في لبس بعد لبس، لا في لبس بعد نزع، كما هو معروف لدى الحكمة المتعالية، ما دامت النفس في دار الطبيعة وحجر الزمان والحركة، فإنها موجود واحد ذو هوية واحدة وإن كانت أطراف ذلك الوجود متفاوتة في الشدة والضعف، يقول صدر المتألهين: «للنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس غير هذه المكشوفة»[1] أي غير هذه الحواس الظاهرة.

وقد أكد الشيرازي على حدوث العالم بكل ما فيه حدوثاً زمانياً يقول: «بمعنى أن لا هوية من الهويات الشخصية إلا وقد سبق عَدَمُها وجودَها، ووجودُها عدمها سبقاً زمانياً. وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية، فلكياً كان أو عنصرياً، نفساً كان أو بدناً، إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية»[2].

وأشار صدر المتألهين إلى الغاية من الحدوث المادي، وإن إحداث العالم بالحدوث الزماني له غرض آخر غير مجرد الحدوث، وإنما «الغرض من خلق السماوات والأرض وما فيهما، تبليغ الأشياء إلى غاياتها الذاتية وخيراتها الأصلية وإزالة شرورها ونقائصها عندها، ليكون العالم كله خيراً محضاً لا شرَّ فيه... فالغرض.. أن يصل كل ناقص إلى كماله وتبليغ المادة إلى صورتها والصورة إلى معناها ونفسها والنفس إلى درجة العقل ومقام الروح»[3].

وفي مقام تأكيد الشيرازي على حدوث النفس قال: «لو كانت قبل البدن

---

(١) الشيرازي: العرشية، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٢م، ص٣٥.

(٢) الشيرازي: كتاب المشاعر، (م.س)، ص١٢٠.

(٣) الشيرازي: المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الاشتياني، مركز انتشار دفتر تبليغات الإسلامية، حوزة علمية قم، إيران، ط٢، ١٤١٩هـ، ص١٠٨.

لكانت إما عقلاً محضاً فيمتنع سنوح حالة تُلجئها إلى مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنية، وإما نفسانية الجوهر فتكون معطّلة في الأزل لاستحالة النقل ولا معطّل في الوجود»[1].

ويصف صدر المتألهين طبيعة الأشياء في الجواهر المشخصة، بأنها ذات طبيعتين: طبيعة متحركة متجددة وأخرى تمتاز بالثبوت، وكذلك يذكر أن لها كوناً زائلاً وكوناً باقياً لا يزول، يقول: «إن كل جوهر شخصي له طبيعة سيالة متجددة، وله أمر ثابت... ونسبة الحقيقة الثابتة له إلى هويته المتجددة نسبة الروح إلى الجسد، ألا ترى أن الروح باقية عند الله لتجرده، وطبيعة البدن أبداً في السيلان والذوبان... وكذلك كل حقيقة جوهرية طبيعية لها كونان: كون دنيوي داثر وكون أخروي باق»[2].

ومما بيّنه الشيرازي أن الإنسان هو ذلك الكائن المكوّن من النفس والبدن وإن اختلفت منزلتهما، ولكنهما موجودان بوجود واحد، فهما شيء واحد له طرفان، الأدنى هو البدن، وبتكامل النفس الإنسانية يشتد اتصال البدن ويقوى اتحاده بها، وعندما تصل إلى رتبة التجرد العقلي، يصير البدن والنفس شيئاً واحداً.

ولهذا رفض رأي جمهور الفلاسفة، فهو يقول: «ليس الأمر كما ظنه الجمهور: إن النفس عند تبدل وجودها الدنيوي إلى وجودها الأخروي تنسلخ عن بدنها وتصير كعريان يطرح ثوبه؟ وذلك لظنهم إن البدن الطبيعي الذي تدبّره وتتصرف فيه تدبيراً ذاتياً وتصرفاً أولياً هذه الجثة الجمادية التي تُطرح بعد الموت، وليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وإنما هو كثفل... يقع مدفوعاً عن الطبيعة كالأوساخ... أو كالأشعار والأوبار... مما

---

(١) الشيرازي: الشواهد الربوبية (مصدر سابق)، ج١، ص ٢٢٣.

(٢) الشيرازي: مفاتيح الغيب، (م.س)، ج٢، ص٤٧٠.

تحصِّله الطبيعة خارجاً عن ذاتها . . . فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحياة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته إلى النفس نسبة الضوء إلى الشمس . . . »[1] .

وفي قول الشيرازي : إن النفس جسمانية الحدوث ، روحانية البقاء قد يطرح الإشكال الآتي وهو : كيف تكون حادثة وخالدة بكونها روحانية البقاء؟ والحادث فان على رأي الفلاسفة؟ إن الإشكال مرّ سابقاً جوابه من قبل الشيرازي وهنا ، يُذكّرنا بالفرق بين الوجود التعلقي للنفس ووجودها التعقلي ، فالأول مادي حادث فان والثاني مجرد مفارق باق ، «ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة ، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدأ الفعّال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء»[2] ويبين الشيرازي إن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت منها من عالم الأمر ﴿ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾[3] ومنها من عالم الخلق ، وأن الحدوث يطرأ في عالم الخلق ، وبعد ارتقاء النفس من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصبح وجودها وجوداً عقلياً مفارقاً غير محتاج إلى البدن المادي ، فحال النفس حال الطفل المولود الذي استغنى عن رحم الأم بعد تبدل وجوده السابق إلى وجود لاحق أشد قوة ، ويذكر الشيرازي إقراره لكلام الفلاسفة الإلهيين في إثباتهم لحركة الطبائع نحو غايات ذاتية تفضي بها إلى الكمال ، فالنفس في طريق تكاملها إلى مقام العقل المحض يحصل لها اتحاد بالعقل الفعال وتصير عقلاً فعالاً[4] .

---

(١) الشيرازي : الأسفار ، ج٩ ، (مصدر سابق) ، ص ٩٩ .

(٢) (نفس المصدر) ، ج٨ ، ص ٣٩٣ .

(٣) الإسراء ، ٨٥ .

(٤) انظر : الشيرازي : الأسفار ، ج ٨ ، ص٣٩٤-٣٩٥ .

الفصل السادس:



علاقة النفس مع البدن

أبيض

مقدمة

حول هذه المشكلة أجاب أغلب الفلاسفة من يونانيين ومسلمين وغيرهم بوجود علاقة بينهما، ولكن المشكلة الأخرى المختلف عليها هي ما طبيعة هذه العلاقة؟ منهم من أجاب: إن العلاقة عرضية: كمذهب (أفلاطون) وآخرون أجابوا: العلاقة (ذاتية) أو صميمية حميمية، بل إن العلاقة بين النفس والبدن علاقة اتّحادية لا إضافية.

وحيث قال أرسطو: إن النفس منطبعة في البدن. فإن هذا يؤدي إلى القول بأن فناءها مرتبط بفناء البدن[1] وأفلاطون قال: إنها علاقة عارضة، لأن كلا منهما جوهر مستقل عن جوهر الآخر وقال أفلوطين: إن النفس تتضمن البدن لا البدن يتضمنها ولا تفسد بانقطاعها عن البدن، لأنها هوية الإنسان والهوية ما به الشيء باقٍ وثابت [2].

وقال الكندي: «إن علاقة النفس علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه»[3].

وقد أخذ الفارابي برأي الحكيمين معاً – أرسطو وأفلاطون– بأنها صورة

---

(١) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، (م.س)، ص٢٣٨وما بعدها.

(٢) أنظر: (أفلوطين عند العرب)، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، عام ١٩٧٧، ص١٢١.

(٣) د. محمد علي أبو ريان: (تاريخ الفكر الفلسفي)، (م.س)، ص٢٢٩.

للبدن وأنها مجردة، وإن كان الغالب عليه رأي أرسطو لأنه شبَّه البدن بالمدينة يحكم أجزاءها أعضاء يرجعون إلى من يرأسهم، ومرجع فعل النفس إلى قابلية البدن ولا بد للنفس من موضوع وهو آلة بدنية تقوم بأعمالها من خلاله[1]. وقال الشهرزوري [2] في شرح السهروردي: «قوله: وإن النور المدبّر يحجب نهاية آثاره. أقول: علة تعلّق النفس بالبدن إنما كان طلباً للاستكمال، فإن النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم الحقيقية . . .»[3].

و«النفس عند ابن رشد كما هي عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصورة بالهيولى ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهي تفنى بفناء الجسد وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الهيولاني نرى ابن رشد على العكس منه»[4]، وقد تأثر به المسيحيون الرشديون.

أما الغزَّالي أبو حامد فقد ميَّز بين الروح الحيواني الذي يعمل في الجسم كأداة بدنية وبين النفس، وأشار إلى حيرة الدارسين أمام هذه العلاقة، بقوله: «وقد تحيرت أكثر عقول الخلق في إدراك هذه العلاقة، فإن علاقة القطب الجسماني بالروحاني تضاهي تعلق الأعراض بالأجسام، والأوصاف بالموصوفات، أو تعلق مستعمل الآلة، أو تعلق المتمكن بالأداة»[5].

وقد أنكر ابن سينا علاقة الانطباع بين النفس الناطقة والبدن، وأكد أنه لا

---

(١) أنظر: عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، (م. س)، ص١٣٢.

(٢) الشهرزوري: هو شمي الدين محمد، تلميذ شيخ الإشراق وشارح كتابه «حكمة الإشراق».

(٣) الشهرزوري: شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتعليق د. حسين ضيائي، ط٢، إيران، نشر: مطالعات فرهنكي، ١٣٨٠هـ، ص٤١٠.

(٤) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، (مصدر متقدم)، ص٤٣٥، راجع أيضاً: راسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، ج١، مجلة عالم المعرفة، العدد٦٢، عام ١٩٨٣، ص١٥٧.

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ، ج٣، ص٣.

يلزم من فساد البدن فساد النفس[1].

وقال: «وقد أوضحنا أن الأنفس إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ من الأبدان. على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة»[2].

إن النفس عند الشيخ الرئيس جوهر بسيط يقوم بتدبير البدن ولهذا لا يمكن تقسيمها إلى مادة وصورة[3].

ويقول الدكتور محمود قاسم: لم يوفِّق ابن سينا بين مذهبي أرسطو وأفلاطون في مسألة العلاقة بين النفس والبدن لأنه يرى أن أرسطو ينتهي «إلى إنكار بقاء النفس بعد الموت، ولذا فقد آثر أن يتبع آثار الثاني»[4].

وقال ابن سينا: «فالنفس هي لا محالة علّة لتكوُّن النبات والحيوان على المزاج الذي لهما... ولا يجوز أن يقال: إن الموضوع القريب [البدن] حصل على طباعه موجوداً لسبب غير النفس، ثم لحقته النفس لحوق ما لا قسط له بعد ذلك في حفظه وتقويمه وتربيته كالحال في أعراض يتبع وجودُها وجود الموضوع»[5].

ويذكر الغزالي حاجة النفس في بداية أمرها وحدوثها إلى البدن لما فيه من القوى والحواس التي تحصل بواسطتها التخيلات، فيقول: «حتى تلتقط من

---

(١) ابن سينا: المبدأ والمعاد، باهتمام عبد الله نوراني، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، ص١٠٥. انظر أيضاً: ابن سينا: النجاة، (مصدر سابق)، قسم٢، ص١٨٥ حيث يقول: «أنها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً». انظر كذلك: ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٣١٩.

(٢) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٣١٨.

(٣) (ن. م)، ص٣١٧.

(٤) د. محمود قاسم، (في النفس والعقل...)، (مصدر سابق)، ص١٤١.

(٥) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٤١-٤٢.

الخيالات المجرّدات الكلية وتقتنصها بواسطتها إذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات إلاّ بواسطة الحواس»[1].

وقال بعض العرفاء مثل (القيصري): إن الروح وإن كانت مجرّدة، لكن لها تعلّق التدبير في البدن، ما هٰذا نصّه: «اعلم: أن الروح من حيث جوهره وتجرّده وكونه من عالم الأرواح المجرّدة، مغاير للبدن، متعلّق به تعلّق التدبير والتصرّف، قائم بذاته، غير محتاج إليه في بقائه وقوامه»[2].

---

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، ط١، دمشق، مطبعة الصباح، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص٢١٢.

(٢) القيصري، داوود محمود: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي، ط١، إيران، أنوار الهدى، ١٤١٦هـ ق، ص١١٣.

علاقة النفس بالبدن عند الملا صدرا

قبل أن يذكر الملا صدرا طبيعة العلاقة بين النفس والبدن، ذكر أقساماً عديدة من التعلق- وقد سبقه إليها الشيخ الرئيس[1] منها تعلق العرض بالموضوع، كتعلق البياض بالجسم، وتعلق الصورة بالمادة، فإن الصورة لا تتشخص إلا بالمادة، وقال: «اعلم أن تعلق الشيء بالشيء وحاجته إليه متفاوتة بحسب القوة، فأقوى التعلقات وأشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهناً وخارجاً، كتعلق الماهية بالوجود، والثاني كتعلق الممكن بالواجب»[2].

وقد رفض صدر المتألهين رأي الحكماء المشائين ومنهم ابن سينا، القائل بأن العلاقة بين النفس والبدن ليست ذاتية، فقال الشيرازي: «إن القول بأن الصحابة بين النفس والبدن مجرّد معية إتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل، ومعتقد سخيف، كيف وهم قد صرّحوا بأن النفس صورة كمالية للبدن. . . فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمعيّة المتضائفين؟ ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق؟ بل كمعّية شيئين

---

(١) يُنظر: ابن سينا: «النجاة» (مصدر سابق)، قسم٢، ص١٨٥-١٨٦، فقد ذكر:

«. . أ- تعلق المتكافئين في الوجود وقسّمه إلى ذاتي وعرضي. ب- تعلّق المتأخر بالمتقدم في الوجود. وقسّمها إلى: علة فاعلية، وعلّة قابلية وصورية وكمالية، ثم قال: ومحال أن يكون البدن علة فاعلية . .».

(٢) ملا صدرا الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج ٨، ص٣٢٥.

متلازمين. . . فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها، والنفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصي وحدوث هويتها النفسية»[1].

واستنكر قول من قال بعدم الحركة الجوهرية في ذات النفس المتعلقة بالبدن.

قال: «ما أشدّ سخافة رأي من زعم أن النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها؟ وقد علمت أنها في أول الكون لا شيء محض. . . وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً»[2].

إن للنفس جهتين إحداهما ذاتية وتكون فيها كأنها جوهر عقلي، والثانية جهة تعلقية متجددة غير ثابتة هذا ما اعتقده الشيرازي، حيث قال: «إن النفس حيث كانت ذات جهتين، فهي من جهة ذاتها كأنها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة وفعلها وتدبيرها جوهر متجدد غير ثابت، وهاتان الجهتان مما يشبه أن يكون إحداهما مقومة لها داخلة في قوامها، والأخرى لاحقة لذاتها، لكونها إضافة لها إلى الطبيعة، فإذا سقطت عنها هذه الإضافات، رجعت إلى منبعها الأصلي وحيزّها العقلي»[3].

وقد أكد ملا صدرا على أن النفس صورة كمالية للبدن تقوم بتدبيره، والإنسان هو ذلك المركب من النفس والبدن، ورفض الرأي القائل بأن النفس في بدء تكونها مفارقة وأنما هي جسمانية في حدوثها، وليس إضافتها إلى البدن كما هو بين الإنسان والحجر الموضوع بجنبه ثم قال: «ومثل هذا كيف يكون

---

(١) (ن.م)، ج٨، ص٣٨١- ٣٨٢.

(٢) الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص٣٢٨-٣٢٩.

(٣) الشيرازي: رسالة في حدوث النفس، (م.س)، ص١٣٢-١٣٣.

مفارقاً»[1].

وردَّ مذهب المشائين بأن النفس مجردة في حدوثها، حيث ذكر؛ أنه لو فرضنا تجرد النفس حدوثاً كما يقولون فكيف نفسر علاقة النفس بالبدن؟

كيف يتصور أن يكون للمجرد عن المادة ولم يكن له تعلق بها أن يكون ذا استعداد، وذا وقت مخصوص؟

والمجرد يتساوى لديه الاستعداد والزمان؟

لأن الاستعداد من شأن المادة المتحركة المتدرجة في حركتها والزمان مقدار تلك الحركة[2].

ثم قال الشيرازي: «. . فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيتها مضافاً لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن تكون جوهراً»[3].

إن النفس بحاجة إلى توسط آلات الجسد كي تحصل على معارفها الحسّية، وذلك للمناسبة بين حواس البدن والمعرفة الحسية، أما في حاجتها إلى المعارف العقلية فإنها تعتمد على ذاتها، بعدما تأخذها من الطريق الحسّي.

يقول صدر الدين الشيرازي: «إن النفس في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد وآلاته لتدرك بتوسطها الجسمانيات وأما إدراكها للأمور

---

(١) الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص٣٨٤. وقال السيد محمد باقر الصدر (قد) عن نظرية الشيرازي في النفس. «وأخيراً وجُد تفسير الإنسان على أساس العنصرين الروحي والمادي تصميمه الأفضل على يد الفيلسوف الإسلامي صدر المتألهين. . وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم العلاقة بين الروح والجسم» راجع فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، ط١٥، ١٩٨٩م، ص٣٣٥.

(٢) الشيرازي: الأسفار، ج ٢، ص٤٢.

(٣) (ن. م)، ج ٢، ص٤٢.

الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما تأخذها من طريق الحواس بتوسط الجسد فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلاً وعاقلاً بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلّق بالجسد»[1].

(١) الشيرازي: الأسفار، ج٢، ص٨١.

أفاعيل النفس وتدبيرها للجسم

هل النفس بما هي نفس تحرك الجسم وتدبره مباشرة باستخدام إرادتها وتخييلها وشوقها ولا شيء آخر يشترك في هذه العملية؟

أو أنها تقوم بمثل هذا التحريك بصورة غير مباشرة، أي أنها تستخدم قوة أخرى قبل تحريكها الجسم، تكون تحت إمرتها ورهن طاعتها وإشارتها؟ وتكون متوسطة بين النفس وأعضاء البدن المتحركة؟

يقول الشيرازي: إن كثيراً من الباحثين «زعموا أن النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق إن المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والأوتار والرباطات، وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جُعِلت مطيعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها... فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة»[١].

وهنا يشير ملا صدرا للحركة الجوهرية في المادة والتي هي علة الحركة العرضية فيها، وأنّ هذا التجدد أمر ذاتي للطبيعة.

فلو كان مباشر الحركة أمراً ثابتاً غير متجدد الهوية لما أمكن صدور الحركة عنه.

---

(١).(ن.م)، ج٣، ص٦٤.

إنّ الحكماء ومنهم ابن سينا قد اعترفوا أن الطبيعة متغيرة ، وإلا لما كانت علة للحركة ، لكنهم قالوا : إن هذا التغير ليس ذاتياً للطبيعة ، وإنما يطرأ عليها من الخارج كتجدد الإرادة وتجدد أحوال الحركة القسرية والشوق الجزئي الصادر عن النفس تبعاً لتجدد الدواعي التي تبعث على التجدد والحركة .

ولكن هذا المدَّعى غير مفيد في تصحيح المطلب ، لأن تجدد هذه الأحوال التي ذكروها من الحركات القسرية وغيرها لا بد أن تنتهي إلى (الطبيعة) ، لأن النفس – كما عرفنا – «لا تكون مبدأ الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة ، معلولة لها»[1] .

إذن ، التجدد في المتجددات يرجع إلى ما حقيقته متبدلة متحركة ، وهذه هي الطبيعة ليس إلا «لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث ، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية وأما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة»[2] .

فالطبيعة : «عرفها الحكماء بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض»[3] .

وحول قضية تدبير النفس للبدن بالمباشرة أو بالواسطة يمكن أن يثار هنا سؤال هو :

هل النفس هي المزاج ؟

إذا عرفنا أن المزاج هو «كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة متفاعلة بعضها

---

(١) (نفس المصدر) ، ج٣ ، ص٦٥ .

(٢) (نفس المصدر) ، ج٣ ، ص٦٦ .

(٣) (نفس المصدر) ، ج٣ ، ص٦٥ ، راجع أيضاً : تعليقة على الشفاء للشيرازي ، ص١٩ ، بواسطة (شرح المصطلحات الفلسفية) ، (مصدر سابق) ، ص١٩٤ ، حيث عرّفها بقوله : «عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوثاً ذاتياً أو زمانياً عن المادة الجسمانية» .

في بعض»[1].

وقد أكد الشيرازي في أكثر من موضع بأن النفس ليست هي المزاج، واستدل بأن البدن جوهر عنصري مركب من عناصر متنازعة غير مترابطة، وأن النفس تحفظ هذا المركب من التفكك. يقول: «النفس. . . لا يمكن أن تكون عين الكيفية المزاجية لأن مبدأ الشيء وحافظه [أي النفس] لا يكون ذلك الشيء»[2].

كذلك فإن المزاج عند انحرافه عن الاعتدال، لا يمكن أن يكون هو ذاته سبباً في رجوع ذاته إلى الصحة والاعتدال بعد فساده وانحرافه بمرض.

أي لا يمكن أن يكون المزاج معيداً «المزاج الصحيح الذي قد بطل، ولا المزاج الفاسد، فإذن المحرّك المعيد غير المزاج، وليس خارجاً عن جسم الحيوان، لأنه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية»[3].

ما دامت النفس الإنسانية لم تفارق البدن فهي لم تتجرد عن المادة تجرداً تاماً، ولم تستنفد كل قوتها، ولم تصل إلى كامل نشأتها العقلية.

يقول صدر الدين: «اعلم أن النفس ما دام كونها متعلّقة بالبدن غير واصلة إلى النشأة الكاملة العقلية. . . وأما إذا كملت بالعلم والعمل فتطيعها الأكوان العقلية والروحانية والحسية كلها طاعتها لملك الملوك»[4].

وقد شدد الشيرازي على فاعلية النفس في الجسد وتأثيرها عليه وتأثره بها وتابعيته لها فيقول: «اعلم أن النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنّه

(١) ينظر: شرح المصطلحات الفلسفية، (م. س)، ص٣٦٦.
(٢) الشيرازي: الأسفار، ج ٨، ص٢٩.
(٣) (ن. م)، ج٨، ص٣٨.
(٤) (ن. م)، ج٨، ص١٣٩.

أكثر الخلق . . . وإن النفس تحصل من الجسم وأنها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه، وليس كما توهموه، إنما النفس تحصِّل الجسم وتكوِّنه»[1] .

ولم يوافق الشيرازي جمهور الأطباء والطبيعيين القائلين بأن منشأ انقطاع علاقة النفس بالجسم في الموت الطبيعي هو كلال البدن واختلال نظامه وفساد مزاجه وتزلزل أعضائه وقواه .

والحق عند الملا صدرا هو على العكس تماماً، أي أن منشأ كل هذا يعود للنفس لا للبدن .

إن النفس إذا صارت أكثر تجرداً ومفارقة وذلك بعد سن الأربعين يبدأ إهمالها للجسد شيئاً فشيئاً ويبدأ اهتمامها بذاتها أكثر فتتجه صوب الاستقلال الذاتي، وذلك لقرب انتهاء غايتها من استعمال البدن، وحاجتها إليه .

فإذا ما استنفذت كامل طاقتها، خلعت هذا الجسد العنصري المادي وانقطعت إلى النشأة الأخرى مع جسدها المثالي الأصلي .

وهذه الفعلية والخروج من القوة وبلوغ الكمال ذات معنى شامل عند الشيرازي يقول: «إن خروج النفس من القوة إلى الفعل لا ينافي الشقاوة الأخروية، فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية . . . [إذا] زالت عنها القوة والإمكان . . . وبلغت حد الكمال في الشقاوة»[2] . وهذا يتم بحركة جوهرية في دار الوجود .

يقول صدر المتألهين: «حتى إذا بلغت غايتها في الجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن [الدنيوي] بالكلية وتدبيرها إياه وإفاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الأجل الطبيعي دون الأجل الإخترامي

---

(١) (ن.م)، ج٩، ص٤٧ .

(٢) (ن.م)، ج ٩، ص٢٧-٢٨ .

الذي بسبب القواطع الاتفاقية»[1].

وهذه القواطع هي مصادفات الحوادث والكوارث التي تفاجئ الإنسان أو كالمرض العضال الذي يخترم الحياة، فيعطب به البدن سريعاً.

و يقول الشيرازي: «فارتحالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت يوجب ارتحالها»[2].

---

(١) (ن.م)، ج٩، ص٥٢. أنظر أيضاً: الشيرازي، الشواهد الربوبية (م. س)، ج١، ص٨٨-٨٩.

(٢) الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج٩، ص٥٢.

أبيض

الفصل السابع:



وحدة النفس

أبيض

انقسم الفلاسفة حول هذه المسألة إلى فريقين فالفريق الأول قال:

إن النفس واحدة غير متجزئة مع مالها من قوى متعددة ومختلفة، وهذا المذهب تبناه بعض الفلاسفة القدماء كأرسطو، وأكثر فلاسفة الإسلام: أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي والفخر الرازي وشيخ الإشراق السهروردي والصوفية ومنهم ابن عربي، وأخوان الصفا وابن طفيل.

والفريق الثاني قال:

إن النفس منقسمة إلى أجزاء، وكل جزء له عمل وسلوك يقوم به بصورة مستقلة عن سلوك الجزء الآخر، وقال بهذا كل من أفلاطون، والرواقيين وفيثاغورس[1].

ويعني الرأي الأول؛ أن النفس ككيان واحد يقوم بعملية الإحساس والتخيل والحركة بواسطة آلاتها.

وأما الرأي الثاني؛ فيكتنفه الغموض والتردد، فمثلاً كان أفلاطون يتساءل هل تتم الأعمال بقوة واحدة؟

أم أن مجموعة من القوى تقوم بالأعمال؟

---

(١) ينظر: د. عبد الرحمن بدوي في تحقيقه ومراجعته وتقديمه (في النفس): ارسطو طاليس: دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات، الكويت، ص١٥٩.

وقد ذهب إلى تقسيم النفس إلى جزأين مفكر ومشتهي، أو نطقي وغير نطقي، وقسّم غير النطقي إلى قسمين، فأصبح التقسيم ثلاثياً، «نطقي وغضبي (الحرد) وشهواني»[1].

وقال أرسطو أن النفس واحدة وإن كان لها قوى متعددة، وهذا ينسجم مع نظريته بانطباع النفس بالبدن وأن النفس صورة له.

وقد تأثر الفارابي بمذهب أرسطو[2].

وكان تأثر ابن سينا بأرسطو أقوى من تأثر الفارابي في وحدة النفس وتعدد قواها ووظائفها، لأنه جعل من وحدة النفس دليلاً على وجودها ومخالفتها للبدن[3]. وإن خالف أرسطو القائل بنظرية انطباع النفس بالبدن.

وقد تأثر الغزالي بابن سينا في وحدة النفس وإن جاء بمسلك آخر[4].

ونقل الشيخ الرئيس حجة القائلين بكثرة النفوس، بما يلي: «كيف يمكننا أن نقول إن الأنفس كلها نفس واحدة، ونحن نجد النبات وله النفس الشهوانية (أي الغذائية)... فتكون لا محالة هذه النفس شيئاً منفرداً بذاته دون تلك النفس، ثم نجد الحيوان وله هذه النفس الحساسة الغضبية، ولا تكون هناك

---

(١) راجع: (نفس المصدر)، ص١٥٩.

(٢) ينظر: د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ثانية عام ١٩٧٣، ص٧٤. يُنظر أيضاً: الفارابي، عيون المسائل من الثمرة المرضية، ص٦٣، نقلاً عن أستاذ العثمان، الدراسات النفسية، (مصدر سابق)، ص٨٠.

(٣) يراجع: ابن سينا: النجاة، (م. س)، قسم٢، ص١٨٩.

(٤) راجع الغزالي: إحياء علوم الدين، طبعة عيسى البابي، ١٣٧٧هـ ج٣ ص٥. حيث قال: «مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل ملك المدينة ومملكته البدن». واستدل على وحدتها بمبدأ الأعمال الإنسانية، وهو واحد، وأن تعدد الوظائف يجري بشكل منسجم في الأعضاء وهذا لا يناقض قوله في تقسيم النفس إلى نفس أمّارة ولوّامة ومطمئنة لأن هذا يشير إلى صفاتها الكمالية كما ذكرها القرآن الكريم، لا إلى تعددها.

النفس النطقية أصلاً، فتكون هذه النفس البهيمية نفساً على حدة، فإذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان، علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباينة مختلفة الذوات»[1].

ثم ردّ عليهم: «. . . إن الأفعال المتخالفة هي بقوى متخالفة وأن كل قوة من حيث هي فإنما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذي لها فتكون القوة الغضبية لا تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات . . . ولا شيء من هاتين من حيث هما قابل للصور المدركة متصور لها»[2].

بعد هذا أكد على وجوب أن يكون لهذه القوى رابط يجمع أمرها كما أن الحواس يجمعها (الحس المشترك).

وهذا الرابط يقوم بعملية تنسيقية، بحيث لا يحصل هناك تزاحم بين القوى، فتتوزع الأدوار، يقول: «لأن فعل قوة من القوى إذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى، لا يمنع القوة الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركاً ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركاً»[3].

وأن هذا الجامع هو النفس، ولا يمكن أن يكون جسماً وإنما هو كمال الجسم، لأن الجسم لا تفيض عنه هذه القوى لكونه في موقع القبول والانفعال.

وقال بوحدة النفس «أكثر فلاسفة النصرانية في العصر الوسيط كالاكويني، ومن قبله أوغسطين على هذا الرأي»[4].

وقد اتضح للفلاسفة القائلين بوحدة النفس – من خلال دراستهم– أن

---

(١) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء (مصدر سابق)، ص٣٤٤-٣٤٥.

(٢) (ن.م)، ص٣٤٥.

(٣) (ن. م)، ص٣٤٦.

(٤) يوسف كرم: الفلسفة الاوربية الوسيطة، بيروت، دار القلم، ١٩٨٩م، ص٢٨.

النفس جوهر مستقل عن البدن، وهذا يتوافق مع مذهب وحدة النفس[1].

وقسّم الشيخ الرئيس النفس إلى ثلاثة أقسام: نباتية، حيوانية، إنسانية. الأولى: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويتغذى، والثانية: من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة، والثالثة من جهة «ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والارتباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»[2]، وقسّم قوى النفس الناطقة إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكلاهما يرجع إلى العقل، فالأولى للأفعال والثانية للإدراك.

ومن أدلة الشيخ الرئيس على وحدة النفس:

أ) أن مجمع القوى هو (الأنا) الذي نشعر بوجوده، فيقول أحدنا: أحسستُ واشتهيت، وهذا الجامع ليس بجسم ولكنه كمال للجسم، وأنّ اختلاف قوى النفس شدة وضعفاً أو سرعة وبطئاً، كالظن والوهم والحدس والشك وغيرها لا يمنع من اجتماعها في وحدة جامعة.

ب) اجتماع هذه القوى بشكل منتظم ومنسجم في العمل وبهيئة يخدم بعضها بعضاً ورجوعها إلى من يرأس إدارة هذه الأعمال.

فالحواس الظاهرة تخدم الحس المشترك، وهو يخدم القوة الخيالية والتي بدورها تخدم المتخيلة بقبول التركيب والتفصيل، وتتصاعد الطاعات حتى تصل إلى العقل النظري والعقل العملي، فالعقل الهيولاني، فالعقل بالملكة، فالعقل القدسي، فالمستفاد.

قال: «ويتضح من بعد أن النفس واحدة، وان هذه قوى تنبعث عنها في

---

(١) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام، مكتبة الانجلو، ط٢، ١٩٥٤م، ص١٢٨

(٢) ابن سينا: في النفس من كتاب الشفاء، مصدر سابق، ص٥٥.

الأعضاء»[1].

وذكر أيضاً: «إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة»[2].

وكان أفلاطون يقول إن النفس لم تكن متجزئة قبل اتصالها بالبدن، ولما اتصلت به حصل لها الانقسام والتجزؤ، وهذا «هو سبب في تشويه طبيعتها ومسخها وتطرق الكثرة إليها»[3]، وتابعه في ذلك الفلاسفة الرواقيون.

أمّا أرسطو وهو القائل بوحدة النفس فكان يُرجع هذا الانقسام إلى تنوع قوى النفس لا إلى ذاتها، فهي واحدة.

وكان يعارض أستاذه أفلاطون بقوله: «كيف جاز أن يقول القائل إن للنفس أجزاء، وكم هي وأخلق بها من هذه الجهة ألا تكون لها نهاية»[4].

وكان أفلاطون جازماً في قوله بأن النفوس متعددة في الجسم الواحد ويقول د. محمود قاسم وإن بدا أن أرسطو كان مضطرباً في تقريره لوحدة النفس ومتردداً ولكن هذا من جهة حيرته في العقل الفعّال تارة يقول إنه إحدى وظائف النفس وأخرى يذكر إنه نفس مستقلة.

ولم يأت بحلٍ لهذا الإشكال والتردد، مما أوقع شرّاحه في اختلاف، فذهب الفارابي وابن سينا والغزالي إلى اعتبار العقل الفعّال نفساً مستقلةً عن النفس الإنسانية بينما ذهب ابن رشد إلى الرأي الثاني[5].

ونقل الآملي كلام ابن عربي في كون النفس واحدة وإن تعددت مراتبها

---

(١) (ن.م)، ص٤٥.

(٢) ينظر أيضاً ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، (م.س)، ص٩.

(٣) عبد الكريم عثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، (مصدر سابق)، ص٧٩.

(٤) عبد الرحمن بدوي: أرسطو في النفس، (مصدر سابق)، ص٧٩.

(٥) د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، (مصدر سابق)، ص١١٣.

الوجودية ، وإن فعل كل قوة من القوى هو فعل مجازي أما الفعل الحقيقي فهو فعل النفس ذاتها .

يقول ابن عربي : «النفس الناطقة هي العاقلة والمفكرة والمتخيلة والحافظة والمصورة والمغذية والمنمية والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدركة لهذه الأمور ، فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليست بشيء زائد عليها ، بل هي عين كل صورة»[١] .

ويقول الملا هادي السبزواري :

«إن قلت : فعلى هذا ما الحاجة إلى إثبات القوى؟ قلت : ليس المراد نفي القوى ، بل نفي انعزالها وبينونتها عنه . فللنفس مراتب ، كما قال تعالى : ﴿خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾[٢] ، والمرتبة التي تتخيل ليس لها أن تتوهم وقس عليه»[٣] .

ويقول العلاّمة الحلي : «والحق عندي في هذا الموضع أن هذه القوى ليست إلا مجرّد اعتبار وإضافة للنفس وأن النفس واحدة»[٤] .

---

(١) نقلاً عن حسن زاده الآملي : شرح المنظومة للسبزواري ، تعليقة الآملي ، مطبعة باقري ، قم ، ط١ ، ١٤٢٢هـ.ق ، ج٥ ، ص ١٨٢ .

(٢) نوح : ١٤ .

(٣) (المصدر) ، ص١٨٣ .

(٤) الحسن بن يوسف المطهر : الأسرار الخفية في العلوم العقلية ، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ، ط الأولى ، عام ١٤٢١هـ ، إيران ، ص ٣٩٢ .

وحدة النفس عند الشيرازي

يذهب الشيرازي إلى القول بوحدة النفس ويقدّم براهينه على النحو الآتي: «إن كل واحد منّا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى البرهان أنّ ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة، ومع ذلك يعلم أنه العاقل المدرك الحساس والمشتهي، والغضبان والمتحيز والمتحرك.. وهذا وإن كان أمراً وجدانياً لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل أنكروا هذا التوحيد»(١).

ويرى الشيرازي أن عملية الإبصار والسمع وغيرها من الأمور الحسية لا تتم إلا بإرادة نفسية، لتستخدمها لأغراض كلية أو جزئية.

ويقول: «وأيضاً البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس ودون آلته، إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاته في ضمن ذلك الإدراك... وليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته»(٢).

ويذكر الملا صدرا أدلة القائلين بوحدة النفس، منها أن الأفعال المتخالفة تستند إلى قوى متخالفة؛ وأن كل قوة يصدر عنها فعل مخصوص، «فالغضبية لا تنفعل عن اللذات، والشهوية لا تتأثر عن المؤذيات... وإذا ثبت ذلك فنقول: إن هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل، وتارة تكون

---

(١) الشيرازي: الأسفار، (مصدر سابق)، ج٩، ص ٥٦، راجع أيضاً: ج٨، ص٦٦.
(٢) (ن.م)، ج٨، ص٦٦.

متدافعة. . . وأما المتدافعة فلأنا إذا توجهنا إلى الفكر اختل الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوة. . لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها بأسرها وإلاّ لامتنع وجود المعاونة والمدافعة»[1].

وهذا المشترك لا يمكن أن يكون جسماً ولا حالّاً في جسم، فيكون نفساً لا غير.

وقد اعترض الشيرازي على دليلهم هذا، بأنه غير وافٍ واعتبره كلاماً غير مجدٍ في مثل هذا الباب.

وهنا يطرح الإشكال الآتي:

ماذا تعنون بقولكم إن النفس رباط لمجموع القوى، «فإن عنيتم به إن النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي الساكن الكاتب الضاحك، بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاوناً للآخر على فعله أو معاوقاً له. . . فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله»[2].

ويتابع الملاصدرا اعتراضه بقوله: إن كان القصد أن النفس هي المدبرة فهذا يعني أن النفس ذاتها تكون محلاً لهذه القوى، ومبدأ لهذه الأفعال فهي الباصرة والسامعة وقد اتصفت بها.

وهذا الاحتمال حق صراح لا لبس فيه، ولكن من أتقنه؟ وأزاح الشكوك عن إدراكه؟ فإذا كان كذلك كيف يقال بتعدد القوى، وهذا مبطل للقوى التي أثبتها الحكماء ومنهم ابن سينا، و«يلزم أن يكون الإنسان إنما أبصر وسمع لا

---

(١) (ن.م)، ج٩، ص٥٩.

(٢) (ن.م)، والصفحة.

بإبصار وسماع قائم بذاته بل بإبصار وسماع قائم بغيره»[1].

والاحتمال الآخر:

إن الحاسة الظاهرة كالباصرة إذا أدركت جسماً فإنه يحصل ربط بين هذا الإدراك الجزئي وبين النفس الناطقة المدركة للكليات. إن هذا الإحساس الجزئي يكون سبباً لاستعداد النفس لتدرك الجزئيات على نحو كلي، ثم يكون هذا «باعثاً لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء»[2]، وبما أن القابل متخصص فإن الإدراك يكون متخصصاً بعدما كان كلياً، هذا ما يمكن تقريره على مذهب الشيخ الرئيس وأتباعه في كون النفس هي الرباط للقوى الجسمانية.

ويرى أن هذا الكلام الذي قدمه ابن سينا وأتباعه ليس صحيحاً، لأن النسبة بين الأفعال الجزئية كالشهوة والغضب وغيرهما وبين النفس ليس أمراً مبايناً بحيث «من شأنه أن يدرك على وجه كلي كل ما يدركه الآخر على وجه جزئي.. مع أنا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتاً واحدة تعقل وتحس وتتحرك.. ونعلم أن الذي يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات.. بل لابد من وحدة طبيعية ذات شؤون عديدة»[3].

وبعد إبطاله لحجتهم وتبيينه لعدم جدواها، ذكر حجته إذ قال: إن النفس الإنسانية لها مقامات تختص بها دون النفوس الأخرى وهي: مقام العقل والقدس والنفس والخيال والحس والطبيعة وما هو موجود من الأفعال والصفات في مقام ما موجود أيضاً في المقام الآخر بما يناسبه من الوحدة والكثرة والرتبة.

---

(١) (ن.م)، ص٦٠.

(٢) (ن.م)، ص٦١.

(٣) (ن.م)، ص٦١.

فوجود هذه الحواس والقوى في البدن يكون بشكل متفرق، لأن المادة محل الانقسام والتضاد فلا يكون موضع السمع في موضع البصر، ولا محل الشهوة في محل الغضب.

وهذا يعني أنها ترجع جميعها إلى حس مشترك واحد، يسمع ويرى ويلمس ويذوق وغير ذلك من غير انقسام وتفرق، وتوجد أيضاً في عالم العقل من غير شائبة كثرة، يقول: «فالإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه عقلية موجودة في ذلك الإنسان بوجود واحد»[1].

فمذهب الشيرازي هو: إن النفس هي المدركة والعاملة وما البدن إلا آلة، وإلا فهي بذاتها وإرادتها متلفظة وشامة وسامعة، فبعض أفعالها لا يمكن لها أن تقوم به مباشرة فتحتاج إلى توسط الآلة.

ويقول: «والحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك، لأن القوة العالية لا تفعل الداني إلا بتوسط»[2].

فالنفس في وحدتها كل القوى، إلا أن هناك تنزلات في مراتبها كل بحسبه. أما في الحقيقة فهي العاملة لجميع الأعمال.

يقول الملا صدرا: «النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات، وتحس وتحرك وتغذو وتنمو وتولد وتحفظ المزاج، وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية، والنفس النباتية، والنفس الحيوانية، فهي بوحدتها

(١) (ن.م)، ص٦٣.

(٢) (ن.م)، ج٨، ص ٧١.

كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج»[1].

وابن سينا قال أيضاً بفاعلية النفس وكونها سبباً لتكون البدن وقد مرّ الكلام في بحث العلاقة بين النفس والبدن[2].

إلا أن النفس ليست هي بذاتها تخرج من القوة إلى الفعل، وهذا غير ممكن لأن فاقد الشيء لا يعطيه. قال صدر المتألهين: «إن مخرج النفس من القوة إلى الفعل في كمالها العقلي ليست بذاتها إذ الشيء لا يخرج ذاته من النقص إلى الكمال، ولا الجسم أيضاً مكمّل النفس لأن مرتبته دون مرتبتها... ولأن النفس -بما هي نفس- لا تؤثر إلا بمشاركة الجسم ووساطة الوضع وإلا لكانت عقلاً محضاً.. فمخرجها إلى الكمال ملك كريم روحاني عنده صور الأشياء»[3].

---

(١) (ن.م)، ج٨، ص١٢٤.

(٢) راجع ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٤١-٤٢.

(٣) الشيرازي: تفسير القرآن الكريم، إنتشارات إيران، قم، مطبعة أمير، ط٢، ١٤١٥هـ، ج٧، ص٣٢٩.

أبيض

الفصل الثامن:



معاد النفس الإنسانية وخلودها

أبيض

المعاد والخلود عند الفلاسفة

قال سقراط بخلود النفس، وأمر بتهذيبها، لكي ترتقي إلى حياة عليا، ربما لا يصل إليها إلا الفيلسوف الصادق، «النفس مشابهة جداً للجوهر الإلهي الذي لا يموت ولا ينحل»[(١)].

ويعتقد أفلاطون بخلود النفس، وقدّم أدلةً عديدة على ذلك، منها برهان الحركة والحياة، قال: «فللنفس حياة سابقة قبل حلولها هذا البدن فهي خالدة»[(٢)] وبرهان تعاقب الأضداد، فالأشياء تتولد من أضدادها [(٣)] وقد ذكر أفلاطون مسألة الخلود في محاورة (فيدون) التي تأثّر بها الفلاسفة المسلمون[(٤)].

وقال أفلوطين: «إن النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائمة»[(٥)] ومن الملفت للنظر كثرة النصوص عند الفلاسفة اليونان حول تطهير النفس، وإعدادها للمعاد، لكي تتخلص من العذاب الأخروي،

---

(١) بدوي، د. عبد الرحمن: أفلاطون في الإسلام، ط٢، دار الأندلس، ١٩٨٠م، ص١٢٧.

(٢) الأهوائي: أفلاطون، دار المعارف بمصر، (المكتبة الظاهرية و- ١٠١٦٧)، دمشق، ص٨٩.

(٣) برنارد راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ج١، ط١، ١٩٥٤، ص٢٢٧.

(٤) راجع محاورة «فيدون» ترجمة د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، مصر، ١٩٧٤، ص١٤٣.

(٥) د. بدوي، عبد الرحمن: أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧، ص١٨.

فيبدو أن هذه المسألة شغلت بال العديد منهم، ولا أدري أتوصلوا إلى ذلك من خلال البحوث الفلسفية، أم هناك تأثير للتعاليم السماوية عليهم؟ أم لكليهما؟ وكان الفلاسفة المسلمون أكثر اهتماماً وتوسعا بخلود النفس من فلاسفة اليونان، لأن خلودها من أهم أصول عقيدتهم الدينية، فقد صرح الكندي بخلودها، و«يبدو أنه ينحو في كلامه عن النفس منحىً روحانياً لا مادياً، وهو منحى يتفق مع اتجاه سقراط وأفلاطون وأفلوطين»[1].

و يزعم د. صليبا أن الفارابي كان متردداً في خلود النفس الإنسانية [2]، ولا أحسبه كما يقول على نحو كلي.

وقد جزم ابن طفيل بخلود النفس وبنى رأيه على أساس المعرفة [3].

وأشار عبد الرحمن بدوي إلى الغموض الذي يكتنف موقف الفارابي من مسألة الخلود في المشرق وابن رشد في المغرب [4].

ويذكر د. بيصار أن ابن رشد يعتقد بالمعاد الروحاني دون الجسماني، باعتبار فناء الأجسام وما يصطحبها من العقول الشخصية، ولم يبقَ إلا العقل العام المجرد[5].

وبعد أن ميّز (أخوان الصفا) بين صفات الجسد المادي وصفات النفس

---

(١) الأهواني: الكندي عند العرب، سلسلة أعلام العرب الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٥، ص٢٥٣.

(٢) د. صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٩٧٣م، ص١٦٦.

(٣) يراجع: د. العراقي، عاطف: الميتافيزيقا في فلسفة ابن الطفيل، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١م، ص١٦١.

(٤) ينظر: د. بدوي: أرسطاليس (في النفس)، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠، ص١٣.

(٥) يراجع: د. محمد بيصار: في فلسفة الوجود والخلود، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٧٧، ص١٧٦.

المجردة عن المادة، باعتبارها «جوهرة روحانية سماوية نورانية حية بذاتها . . . فعالة في الأجسام، ومستعملة لها، ومنمّية للأجسام الحيوانية والنباتية إلى وقت معلوم»[1] ذكروا معادها ورجوعها إلى مبدئها، بقولهم «ثم أنها تاركة لهذه الأجسام . . وراجعة إلى عنصرها ومعدنها ومبدئها كما كانت، إما بربح وغبطة، أو ندامة وحزن وخسران»[2].

وقد أكد الشيخ الرئيس على خلود النفس الإنسانية ومعادها، ولكونها كمال الجسد، فإنها لا تفسد بفساده، ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى موقف ابن سينا من المعاد الجسماني. لقد بحث المعاد بحثاً فلسفياً، فتوصل إلى إثبات المعاد الروحاني المجرّد، وإلى خلود النفس بالدليل العقلي. أما المعاد الجسماني وطبيعة تلك الحياة الخالدة بما فيها من سعادة أو شقاء حسّي، فهذا ما لم ينهض به دليله، ولم يتوصل إليه رغم إيمانه به عن طريق الوحي وتصديقه لخبر النبوة.[3]

وهناك قولان في معنى المعاد هما: إما عودة الأرواح إلى الأجساد أو عودتها إلى الله، والبدن بدنان: بدن مادي: يُتَخلص منه في الآخرة، وهو كالقشر، وبدن برزخي خال من المادة، ويحشر به الإنسان، وحياة هذا البدن خلافاً للبدن المادي، الميت الذات، فالحياة عارضة عليه. هذا ما ذكره الأستاذ مطهري وأضاف: «الأمر كما صرح به (ويليام جيمس) في كتابه (الدين

---

(١) إخوان الصفا وخلان الوفا، ج١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ص٢٦٠.

(٢) (ن.م)، ص٢٦٠.

(٣) مطهري: المعاد، ترجمة جواد علي، ط٢، بيروت مؤسسة الثقلين الثقافية، ١٤١٩، ص٤٤. وقال ابن سينا: «يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث. . . وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن. .» راجع: النجاة (مصدر سابق)، قسم٣، ص٢٩١.

والنفس) حيث يقول: إن كثيراً من المسائل التي اكتشفتها العلوم والفلسفات فيما بعد، كانت الأديان أول من أبان علائمها»[1].

أما (الغزّالي) فقد أضاف أدلة شرعية تؤكد الخلود، وقال «كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى ومحال أن يكون من جهة واحدة، وفي شيء واحد قوة أن يفسد، وفعل أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء»[2].

وقد برهن ابن سينا على خلود النفس بعدة أدلة في كتابه (الإشارات والتنبيهات) وكتاب (الشفاء).

وفي مشكلة المعاد تعترضنا مشكلة أخرى أشار إليها الفلاسفة والمتكلمون وهي:

مسألة إعادة المعدوم:

هل يمكن إعادة المعدوم؟ وعلى فرض إمكانه هل يمكن أن يعود بعينه؟ أم أنه يعود بمثله؟ وقبل الدخول في المسألة ينبغي أن نتعرف على معنى المعدوم ومعنى المُعاد.

فالمُعاد: «ما وجد عن عدم وكان قبل ذلك موجوداً» [3] وعرّفه ابن سينا: «هو عود النفوس البشرية إلى عالمها» [4] أو المعدوم: «هو ما ليس بشيء، يُعنى

---

(١) المطهري: المرجع السابق، ص٥٥.

(٢) الغزالي، أبو حامد: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الألباب، دمشق، مطبعة الصباح، ص١٠٥.

(٣) النيسابوري، قطب الدين: الحدود، المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، ط١، قم، مطبعة مهر، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ١٤١٤هـ، ص٧٢.

(٤) مجمع البحوث الإسلامية: شرح المصطلحات الفلسفية، (مصدر سابق)، ص٣٧٢.

به، ما ليست له ماهيّة أصلاً . . .»[1].

عرّفه الشيرازي: «عبارة عن تعرية الشـيء عن كافة الوجـودات الخارجيـة والذهنية، كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً»[2].

قال الفلاسفة: لا يمكن إعادة المعدوم، وقال بعض المتكلمين بالإمكان. إن ابن سينا قال بامتناع إعادة المعدوم، ولا يقصـد الشيخ الرئيس وبقيـة الفلاسـفة كما تبيّن أن الميّت معـدوم، لأن الموت لا يُعـدم الإنسـان وإنما يحوّلـه من نشـأة الدنيا إلى نشأة الآخرة. إضافة إلى ذلك لا يقولون بامتناع إعادة مثـل الشـيء أو شكله، ولكن ينفون إعادة عين الشيء ونفس ذاته.

فالإعادة المستحيلة بالمعنى الفلسفي هي إعادة عين الشيء، وإنْ كـان بعـض أئمـة المتكلمـين مثـل صـاحب (المواقـف)[3] و(الفخـر الـرازي)[4]. قـالوا أيضـاً بالامتنـاع واعتبروه أمراً بديهياً، مع هذا ذكروا عدة براهين على ذلك منها، لو جاز عقـلاً إعـادة المعدوم بعينه، للزم تخلل العـدم بـين الشـيء ونفسـه وهـو محـال، وللـزم منه إمكـان إيجاد المعدوم ابتداءً، وهذا يعنـي إمكـان إيجـاد المثْلَـين في زمـان واحـد وهـذا محـال. وللزم منه كون المعاد عين المبتدأ وهذا محال، لأن حيثية الإعادة غـير حيثيـة الابتـداء، فيستلزم منه الانقلاب أو الخلف وهما محالان أيضاً[5].

---

(1) نفس المصدر، ص٣٧٣.

(2) نفس المصدر، ص٣٧٣.

(3) يُنظر: الجرجاني، علي بن محمد، شرح كتاب (المواقـف) للايجي عضـد الديـن، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ص٣١٦.

(4) يراجع: الفخر الرازي: المباحث المشـرقية، ج١، ص٤٨، نقـلاً عـن المعاد الجسماني لعبـدو علـي قطايا، ط١، بيروت، دار العلم للطباعة، ٢٠٠١م، ص١٧٨.

قال الرازي: «إن امتناع إعادة المعدوم أمر بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال».

(5) المؤمـن، محمـد مـهدي: شـرح نهاية الحكمـة، مؤسسـة المعـارف الإسـلامية، ط١، ج١، قـم، ١٤٢٢هـ، ص١٧٥.

ويعتقد بعض المتكلمين أن القول بعدم إعادة المعدوم يلـزم منه إنكـار المعـاد الجسماني، فردَّ الفلاسفةُ عليهم بأنه «لا علاقـة للمعـاد بمسألة إعـادة المعـدوم، وذلك أن الموت ليس عدماً، والميّت لا ينعدم»[1].

ويعتقد بعض القدماء من الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء أن الميّت مهما طـال مكوثه في الأرض واندثرت أعضاؤه، فإن جزءاً منه لا يفنى، وتكون الإعادة أو المعاد مـن هـذا المتبقـي ويسـمونه «عجْـبُ الذَنَـب» وهـو مؤخـرة سلسـلة العمـود الفقري والمسمّى بـ (العصعص).

قال د. حنفي: «لقد رأى القدماء أن الحياة تُـرَدُّ إلـى (عجْـبِ الذَنَـب) وهـو آخر سلسلة في العمود الفقري»[2].

---

(١) (ن، م)، ص١٧٦.

(٢) د. حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، ج٤، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨م، ص٣٩٠.

رأي صدر المتألهين

لم يخرج الشيرازي عن رأي الفلاسفة في عدم إمكان إعادة المعدوم بعينه ابتداءً، وإن اختلف عنهم في أمور أخرى، يقول: إن القول بإعادة المعدوم يلزم منه القول بتكرر الوجود وإعادته ذاتاً، وهذا من المحالات، وأيّد قول العرفاء «لا تكرار في التجلي» و«أن الله تعالى لا يتجلى في صورة مرتين»[1].

وقد قسّم الملاصدرا الأقوال في المعاد إلى:

١- القائلين بالمعاد الروحاني فحسب، وهم الفلاسفة.

٢- القائلين بالمعاد الجسماني لا غير، وهو رأي المتكلمين وعامة الفقهاء، لأنهم يعتبرون أن الروح جسم لطيف يسري في البدن.

٣- القائلين بالمعادين (جسماني وروحاني معاً) وهو رأي العرفاء والمتألهين من الحكماء، وهو أصح الأقوال عند الشيرازي.

٤- المنكرين للمعاد وهم الملاحدة والدهريون وجماعة من الأطباء والطبيعيين[2].

---

(١) ينظر: محمد مهدي المؤمن: شرح نهاية الحكمة (م.س)، ص١٧٦. والأسفار، ج١، ص٣٥٣-٣٥٩.

(٢) ينظر: الشيرازي: المظاهر الإلهية، (م.س)، ص١٢٥. ويعزو سبب اختلاف أهل الملل والديانات في كيفية المعاد إلى غموض مسألته ودقتها، قال «حتى أن الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في طبقته، أحكموا المبادئ وتبلدت أذهانهم في كيفية المعاد»(ن، م) ص١٢٦.

الخلود والمعاد عند صدر المتألهين:

إن الملاصدرا في صدد عرضه للآراء في المعاد قد قال: «فبعضها يدل على أن المعاد للأبدان وبعضها يدل على أنه للأرواح، والحق أنه لكليهما»(١)

ثم أكد أن المعاد يحصل لذات الشخص نفساً وبدناً رغم تبدّل مادة الجسم، حيث يقول «فلا عبرة بتَبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية، فكثير من لوازم هذه الأبدان مسلوب عن الأبدان الأخروية، فإن الأبدان الأخروية كظل لازم للروح»(٢).

وذكر الملاصدرا المعاني المختلفة التي أطلقت على «عجْبُ الذَنَب» الذي قيل أنه يبقى بعد تحلل البدن ومنه يعود إلى الحياة الآخرة، قال: «هو العقل الهيولاني، وقيل: الهيولى الأولى، وقيل الأجزاء الأصلية، وقال أبو حامد «إنما هو النفس وعليها النشأة الآخرة» وقال أبو زيد الرقراقي: «هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير، عليه النشأة الثانية» وعند الشيخ ابن عربي «هي أعيان الجواهر الثابتة» ولكل وجهٌ . . . »(٣).

ثمّ صرّح الشيرازي برأيه، يقول: «لكن الحق بقاء القوة الخيالية فالنفس إذا فارقت البدن وحملت المتخيلة المدركة للصورة الجسمانية فلها أن تدرك أموراً جسمانية وتتخيل ذاتها بصورتها الجسمانية التي كانت تحس بها في وقت الحياة. . . فإن للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وذوقاً وشمّاً تدرك بها المحسوسات

---

(١) (ن.م)، ص١٢٦.

(٢) (ن، م)، ص١٢٦.

(٣) (ن، م)، ص١٣٧-١٣٨، وقال أبن عربي أيضاً، «والذي وقع لي به الكشف الذي لا شك فيه أن المراد بعجْب الذنَب هو ما تقوم عليه النشأة وهو لا يبلى أي لا يقبل البلى فإذا أنشأ الله النشأة الآخرة وسوّاها وعدّلها وأن كانت هي الجوهر باعيناها». راجع ابن عربي: الفتوحات المكية، ج١، بيروت، دار صادر، ص٣١٢.

الغائبة عن هذا العالم إدراكاً جزئياً . . . ولا تعتَقد أن هذه الأمور التي يراها الإنسان بعد موته من أحوال القبر وأهوال البعث موهومة لا وجود لها في الأعيان كما زعمه بعض الإسلاميين»[1] .

وأوضح صدر الدين الشيرازي حقيقة النشأة بقوله : «ولا يخفى على ذي بصيرة أن النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وأنّ الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني»[2] .

ويبيّن الشيرازي معنى القيامة وكيفية تعلّق البدن بالروح والروح بالبدن في ذلك اليوم بقوله : «وإنما سمي يوم الآخرة بيوم القيامة لأن فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنياً عنه في وجوده قائماً بذاته ، وبذات مبدعه ومنشئه ، والبدن الأخروي قائم بالروح هناك ، والروح قائمُ بالبدن الطبيعي هاهنا لضعف وجوده الدنيوي وقوة وجوده الأخروي»[3] . لذا فإن الشيرازي لا يؤمن بنظرية (عجْب الذَنَب) ، فالمعاد الجسماني عنده ليس لهذا البدن اللحمي المتفسّخ .

وذكر أن الهدف من الآخرة هو تهذيب النفوس وتنقيتها وتخليصها من كدورات الدنيا ، وبواسطة الرسل تكتمل هذه النفوس وتتجرد عن المادة وعالم الأضداد والتزاحم .

وبما أن الآخرة أشرف من الدنيا في مراتب الوجود فهي إذن موجودة قبل وجود الدنيا فالجنة والنار موجودتان بالفعل لا أنهما ستوجدان ، قال

---

(١) الشيرازي : المظاهر الإلهية (م . س) ص١٣٨ .

(٢) الشيرازي : (الأسفار) ، (مصدر سابق) ، ج٩ ، ص١٥٣ .

(٣) (ن . م) ، ص١٥٦ .

الشيـرازي : «لأنـها مـا قبـل الطبيعـة في ترتيـب الوجـود ذاتـاً وشـرفاً ، ومـا بعـد الطبيعة نظراً إلى حدوثنا واستكمالاتنا ؛ فهذا أيضـاً يـدلّ علـى أن الـدار الآخـرة موجـودة بـالفعل ، وأن الجنـة والنـار مخلوقتـان الآن كمـا دلـت عليـه الآيـات والأحاديث الكثيرة»[1] .

---

(١) (ن.م) ، ج٩ ، ص١٦٢ .

السعادة الأخروية

بعد انقطاع العلاقة بين النفس والبدن وإزاحة كل ما هو مادي عن النفس تصبح معقولاتها مشاهدة وفي حالة إشراقية وكشف حضوري، يقول الشيرازي: «فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الثوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها وبذواتنا المتحدة معها شهوداً إشراقياً وكشفاً حضورياً ورؤية عقلية فكان التذاذ النفس بحياتها العقلية أتمّ وأفضل من كل خير وسعادة»[1].

وقد أخذ صدر المتألهين بظاهر الآيات في إمكان عود البدن بأجزائه، وذكر الأقوال المختلفة في المعاد منها تردد (جالينوس) في أمر المعاد، وقال: «اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة ذلك المعاد لكنهم اختلفوا في كيفيته»[2].

إن المشائين قالوا بالمعاد الروحاني، أما كبار الفلاسفة والعرفاء وجمع من المتكلمين كالغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني والقاضي أبو زيد الدبوسي، وكثير من علماء الإمامية كالشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى والعلامة نصير الدين الطوسي فقد قالوا بالمعادين[3]، وقالوا بعودة

(١) الشيرازي: المبدأ والمعاد، دار الهادي، ط٢، لبنان، ٢٠٠٠م، ص٤٥٠.

(٢) (ن.م)، ص٤٦٤.

(٣) راجع الشيرازي: الأسفار، ج٩، ص١٦٥.

النفس إلى البدن بعد تجردها وكان الاختلاف في كيفية المعاد الجسماني، هل يعاد بعينه أم بمثله؟

وكثير من الإسلاميين - كما نقل الشيرازي - قالوا: ليس المُعاد عين الجسم بل غير البدن الأول بشخصه، وحجتهم: أن المهم هو عودة عين الشيء أو البدن وإن تبدلت صورته الظاهرية وأعضاؤه وآلاته.

وقال آخرون منهم: إن التشخيص هو بخصوصيات الأجزاء المادية والصورية لا بالتأليف، والمعتبر هو التأليف النوعي لا الشخصي والعائد هو النوعي لا الشخصي[1].

ودافع الشيرازي عن الشيخ الرئيس باعتبار أنه لم ينكر المعاد الجسماني، قال: «والظاهر من كتب الشيخ الرئيس أنه لم ينكر المعاد الجسماني، وحاشاه عن ذلك، إلا أنه لم يحصل بالبيان والبرهان، فإنه قال في غير موضع من كتبه: إن المعاد قسمان، جسماني وروحاني..»[2]. وقد صرح الشيرازي فيما توصل إليه من أمر المعاد بقوله: «فإن ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد، مما لست أظن أنّه قد وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم دون أئمتهم ومتقدميهم»[3].

وأكد صدر الدين أن المعاد يكون للنفس والبدن الأصلي بعينهما لا البدن

---

(١) الشيرازي: المبدأ والمعاد، (م. س)، ص٤٦٦.

(٢) (ن. م)، ص٥٠٢، وقال الإمام السيد الخميني (قدس سره) في تقريراته: «والسبب في تردده (يعني إبن سينا) بهذه المسألة عدم قدرته على تنقيح حقيقة النفس وعند تعرضه لمسألة تجرد النفس الحيوانية تعامل مع القضية بنهج تشكيكي وكان يكثر القول فيها.. وفي النهاية غادر البحث دون أن ينقحه تنقيحاً كاملاً»: المعاد في نظر الأمام الخميني (قد)، ترجمة حيدر محمد جواد، دار الرسول الأكرم، ط١ ٢٠٠٢م، لبنان، ص٢٩٧.

(٣) الشيرازي: المبدأ والمعاد، (م. س)، ص٤٧٥.

الترابي، ويستشهد على ذلك بإيراد مجموعة من الأحاديث والآيات، وحيث يقول: «هذه الأصول مع تتبع الأحاديث وتدبر الآيات تحقق وتبين أن المُعاد في المَعاد، هو مجموع النفس بعينها وشخصها والبدن بعينه وشخصه دون بدن آخر عنصري كما ذهب إليه الغزالي أو مثالي كما ذهب إليه الاشراقيون»(١). أي أن البدن الأصلي في الدنيا هو نفس البدن الأخروي ولكن يمتاز الأخروي بالكمال وشدة الوجود.

إن هوية البدن – كما ذكر الشيرازي– تابعة لهوية النفس المجردة الفائضة عن مبدعها فهي مضافة إليه، وراجعة إليه يوم القيامة ورغم انحلال البدن الدنيوي العنصري فإنها تحشر ببدن أخروي، قال: «وهي الجوهر الباقي منا إلى يوم الحشر والحساب مع اضمحلال الأجزاء البدنية، وهي المحشورة إلى ربها عند القيامة بالبدن الأخروي المماثل لهذا البدن، بل عينه، لأن هوية البدن وتشخّصه إنما هي بالنفس في مدة بقاء الكون وإن تبدلت الأعضاء»(٢). ويعبّر الشيرازي عن رأي القائلين بالمعادين - وهو واحد منهم - فيقول: «اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن أهو هذا البدن بعينه أم مثله وكل من العينية أو المثلية أيكون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا، والظاهر إن هذا الأخير لم يوجبه أحد. بل كثير من الإسلاميين مال كلامهم إلى أن البدن المُعاد غير البدن الأول بحسب الخلقة والشكل»(٣).

وفي معرض نقده للمدرسة المشائية في تبنيها للمعاد الروحاني دون المعاد الجسماني والروحاني معاً، قال ما معناه: وما الجنة والنار عندهم إلا مدركات

---

(١) (ن.م)، ص٤٩١.

(٢) الشيرازي: تفسير القرآن، انتشارات بيدار، إيران، قم، مطبعة أمير، ط٢، عام ١٤١٥هـ، ج٦، ص٢٨١.

(٣) الشيرازي: الأسفار، ج٩، ص١٦٥.

عقلية وملكات خلقية راسخة، وقال بعضهم إن الإنسان هو هذه البنية المحسوسة المادية وما فيها من أعراض وكيفيات فحسب، فالقيامة هي إعادة هذه الأجسام بعد انعدامها[1]، وهذا معتقد أكثر معاصري الشيرازي كما يقول: «وإن قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة عن إنيّتها وكيفية درجاتها ودركاتها . . . فمن عرف حقيقة النفس وماهيتها وكيفية تعلقها بالبدن أولاً، ثم ارتفاعها واشتداد وجودها شيئاً فشيئاً ثم انبعاثها عنه ثانياً، ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثم مصيرها في الأخير إلى الله تعالى فكانت طبعاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً ثم مطموساً نورها في نور الأحدية فهو العارف الرباني، ومن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعاً وهو بمعرفة خالقه أجهل»[2].

إن بحث المعاد عند الملا صدرا يعتمد على أصول تعتبر مقدمةً لبحثه وهي تمثل نقاطاً مهمةً في فلسفته وأهمها قوله بأصالة الوجود، وتشخص الشيء عين وجوده الخاص، وبساطة الوجود، ومراتب الوجود وقبوله للحركة الاشتدادية، وأن المركب حقيقة بصورته لا بمادته، والوحدة الشخصية في الأشياء ليست على وتيرة واحدة، فموضع البصر في الإنسان مثلاً غير موضع السمع، بينما الجوهر النفسي على خلاف ذلك، وذلك لبساطته، وكلما تجردت النفس أكثر كلما قويت وصارت أكثر إحاطة بالأشياء وأكثر جمعاً للمتخالفات[3]. ويدلل الشيرازي على: تشخص البدن بالنفس، فزيد زيد بنفسه لا ببدنه وإن تبدلت الأجزاء البدنية، أو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية أو بصورة أخروية، فإن هويته الإنسانية رغم هذه التحولات واحدة وثابتة.

(١) راجع نفس المصدر والجزء، ص١٨٠.

(٢) (ن.م)، ص١٨٠.

(٣) (م.س)، ص١٨٩.

كما يؤكد على تجرد القوة الخيالية، وعدم قيامها في محل من البدن [1]. وأنها «قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول في القابل» [2]، وبين الملاصدرا أن في باطن الإنسان حيواناً لا يعتريه الموت، فلا يموت بموت البدن العنصري اللحمي، وأنّ هذا الحيوان الإنساني «هو الذي يحشر يوم القيامة ويحاسب وهو الذي يثاب ويعاقب وحياته ليست كحياة هذا البدن عرضية، بل حياته كحياة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الجسمي يحشر في الآخرة على صورة أعماله ونياته» [3].

وينفي صدر الدين الشيرازي أن يكون الحشر مجرّد جمع متفرقات من أجزاء الأعضاء المادية لأعضاء بدنية أصلية باقية كما هو عليه الإمام الفخر الرازي، قال الملاصدرا: «إن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم وتصويرها مرة أخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتتعلق النفس بها مرة أخرى، ولم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى» [4] هذا وأن هناك عدة مقامات متفاوتة عند المعتقدين بالبعث والمعاد الجسماني، ذكرها الشيرازي وهي:

المقام الأول: اعتقاد العوام من المسلمين بأن عذاب القبر ومنكر ونكير وضغطة القبر والحيّات والعقارب وغيرها «من شأنها أن يُحس بهذه الباصرة» [5] ويُرى بالعين الظاهرة.

المقام الثاني: إن ما يُشاهَد في المعاد والقيامة يشبه الحلم ولا واقعية خارجية

---

(١) (م.س)، ص١٩٠.

(٢) (ن.م)، ج٩، ص١٩١.

(٣) الشيرازي: المظاهر الإلهية، (مصدر سابق)، ص١٤٩.

(٤) الشيرازي: الأسفار (م.س)، ج٩، ص١٥٣.

(٥) (ن.م)، ج٩، ص١٧٢.

له وإنما هي أمور تتعلق بالخيال، وقد مال إلى هذا كل من ابن سينا والغزالي.

المقام الثالث: إن مشاهد القيامة والمعاد صور عقلية صرفة مفارقة للمادة، وإنّ ذكر اللذة والألم الحسيين في النصوص ما هما إلا رمز أو إشارة إلى تلك الصور العقليةَ المجردة. وهذا المقام لا يناله إلا أهل العلم والمعرفة وهم قلة، وأن تكون هذه الأمور كناية عما يلزمها من فنون السرور أو الآلام[١].

المقام الرابع: وهو مقام الراسخين من العرفاء الجامعين بين البرهان والذوق والمتيقنين «بأن هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق أقوى وأتم وأشد وأدوم من موجودات هذا العالم»[٢].

---

(١) (ن.م)، ج٩، ص١٧٤.

(٢) (ن.م)، ج٩، ص١٧٥.



الخاتـــمة

أبيض

إن لمدرسة أصفهان والعصر الذي جاء فيه صدر المتألهين الدور الأكبر في إبراز شخصية صدر الدين الشيرازي الفلسفية وعطائه الوافر في العقليات والعرفانيات، وتفتق ذهنه بنظريات تمتاز بالابتكار والجِّدة، فقد تبلورت بعض النظريات الفلسفية على يديه كنظرية الوجود وأصالته والحركة الجوهرية وأن النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء، وبرهان الصديقين وغيرها.

وكان لما ورثه من ذكاء وما حصل عليه من تربية على يد أساتذة أكفاء، كالشيخ البهائي، والسيد الداماد، وما لقي من عناية من قبل والده لتوجيهه نحو طلب العلم أثر واضح في صقل موهبته.

إضافة إلى تهيؤ فرصة العزلة الطويلة لبضع سنوات قضاها في كهف (كهك) قرب مدينة (قم)، شغلها بالعبادة والتقرب إلى الله، والتأمل في النفس والعناية بتهذيبها ثم تصدّيه للتدريس.

وكانت دراسات الشيرازي تتركز حول العلوم العقلية خاصة في بداية تحصيله العلمي بعد حصوله على العلوم الدينية، فالبحوث الفلسفية أخذت من حياته شطراً كبيراً، ثم توج اتجاهه في العقلانيات بالعرفان وعلوم القرآن والتوسع في الأدلة والبراهين والمسائل الفلسفية. وتأليفه لكتابه الواسع والقيّم (كتاب الأسفار الأربعة) وهو من أهم مؤلفاته.

كان عصر الشيرازي زاخراً بالحركة العلمية كحركة الترجمة والتأليف، ونقل التراث الشيعي من العراق ولبنان إلى إيران وتم ترجمة كثير من الكتب المهمة من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية، وفُسِّر القرآنُ باللغة الفارسية. وتُرجِمَ مكارمُ الأخلاق للطبرسي ووضِعَ شرحٌ لنهج البلاغة بالفارسية. فكثرت المدارس النقلية والعقلية.

وقد شرح الملاصدرا كتاب (الكافي) للكليني، قسم الأصول في العقائد كالتوحيد والعدل والمعاد.. وإن لم يكمل شرحه، وكانت أغلب مؤلفاته باللغة العربية، وهي أكثر من أربعين كتاباً ورسالةً، وقد تأثر ببعض العرفاء كمحي الدين بن عربي، وكان يستشهد بكلامه، وكان يذكره بكل إجلال وتقدير.

وطرح أفكار الفلاسفة اليونان، وبيّن مرادهم، وناقشها ورد بعضها، أو أيدها.

واستوعب ما جاء به الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا والسهروردي وغيرهم، وما جاء به المتكلمون كالغزّالي والفخر الرازي وغيرهما، وأضاف وناقش آراء أولئك المفكرين والعرفاء والمتكلمين.

إلا أنه ضاق ذرعاً بالجهلة والمتطرفين من الصوفية، وبيّن مواضع الخلل والشطح في بعض مسالكهم وآرائهم، كما تألم لبعض الفقهاء المتعصبين والمعادين للمنطق والفلسفة، ولقي منهم الأذى والنقد اللاذع بغير حق.

إن صدر المتألهين صاحب مدرسة لها معالمها المعروفة، وهي مدرسة الحكمة المتعالية التي جمعت بين البرهان والقرآن والعرفان، واعتبرت الوجود نقطة الانطلاق والبدء في التفكير الفلسفي، كما أعتبرت الإدراك الحق نوعاً من الشهود والمعاينة القلبية وهذا المنهج لدى الحكمة المتعالية هو الذي ميّزها عن

المدرسة المشائية التي تعتمد الإدراك المجرد والفكر النظري فحسب.

وفي السفر الرابع من (الأسفار الأربعة) للشيرازي، ذكر موضوع النفس، بدأ بتعريفها والبحث عن وجودها، ثم بيَّن مراد الفلاسفة من التعريف في العصر اليوناني والإسلامي، ودخل في عملية نقدية مع المدرسة المشائية، وأوضح أن ابن سينا يقول: بروحانية النفس وحدوثها، وبعبارة أخرى أن النفس عند المشائين روحانية الحدوث روحانية البقاء والخلود.

وطرح نظريته القائلة: «أن النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء» وعلاقة هذه النظرية، بنظريته المبتكرة- وإن كان لهذه النظرية جذورٌ في آثار بعض العرفاء كالشيخ محي الدين بن عربي- وهي الحركة الجوهرية في المادة، باعتبار أن حركة الأعراض تابعة ومعلولة لحركة الجواهر المادية.

فالمادة بهذه الحركة الجوهرية تتطور حتى تصل إلى حالة من التجرّد ثم تتطور أكثر فتصبح مجرّدة تجرّداً تاماً عن المادة وعلائقها.

يقول مطهري: «وعندما آل الأمر لصدر المتألهين وأمثاله راحوا يؤمنون بأن جميع القوى الحيوية للإنسان لها وجهة مادية ووجهة تجردية، وأن جميع القوى المادية للإنسان ترافقها قوى مجردة، بحيث أن الإنسان عندما يموت لا ينفصل عن العقل لوحده، بل العقل، والخيال والذاكرة، والباصرة، والسامعة»(١).

وعن الحركة الجوهرية عند صدر المتألهين، وتطور المادة قال مطهري: «فهذا الفكر المجرد الذي في ذهنك الآن، كان [في] يوم من الأيام حنطة وكان في يوم آخر خضرة كما كان في يوم من الأيام لحماً، ثم تبدل لفكر مجرد. إن المادة في حركتها الجوهرية ترتقي نحو الأعلى، وكلما تحركت كذلك اتجهت نحو

---

(١) مطهري: المعاد، (مصدر سابق)، ص١٧٠.

التركز الوجودي، وكلما اتجهت كذلك، سارت تلقاء التجرد، حتى تبلغ الوعي والشعور الإرادي»[١].

ولأجل إدراك معتقد الملا صدرا في قدم النفس وحدوثها ينبغي أن نتابع وجهة نظره في معنى القدم الذي لا يتناقض مع قدم الباري، كما توهمه بعض الفلاسفة والمتكلمين. وأن نلاحظ إنه لا يريد بقدم النفس، هذه النفس الفردية لأنه قد دافع عن أفلاطون في قوله بقدم النفس حيث قال: «وأما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمة فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدد بحد خاص حيواني أشخاصها قديمة»[٢].

وقال: إن للنفس (كينونات متعددة) طبيعية وعقلية وخيالية، وقد فهم الشيرازي مراد الشيخ الرئيس في قصيدته العينية أنه يعني أن للنفس كينونة قبل البدن[٣].

وبيّن الفائدة من هبوط النفس إلى العالم المادي، حيث قال: «... وذلك إنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته»[٤].

وقد رد الشيرازي على إشكال شيخ الإشراق السهروردي في قوله: إن القول بتقدم الأرواح على الأجسام يوجب تعطيلها وهو محال؟ فأجابه: بأن وجود النفس المفارق هو غير وجودها التعلقي المدبر للبدن.

ويرى الملا صدرا أن النفس الإنسانية لها شخصية جمعية تحوي جميع مراتبها من أدناها إلى أعلاها ولا تفارق شيئاً منها، فهي في لبس بعد لبس، لا

---

(١) (ن.م)، ص١٧٠.

(٢) الشيرازي: الإسفار، ج٣، ص٤٨٨.

(٣) (ن.م)، ج٨، ص٣٥٧.

(٤) (ن.م)، ج٨، ص٣٦٢.

في لبس بعد نزع، فهي في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس وإدراك وخيـال، غير تلك الحواس الظاهرة[1].

وأكد على حدوث النفس مع ما لها من مقامات ونشآت، ومن هـذه المقامات عالم الأمر وعالم الخلق وحدوثها يقع في عالم الخلق، فإذا تم لها التجرد التام استغنت عن البدن واستقلت بوجودها عنه فيحصل حينئذ اتحادها بالعقل الفعال، بل تصير عقلاً فعالاً بالكسب[2].

أما علاقة النفس مع البدن، فإن الشيرازي يرفض أن تكون النفس منطبعة في البدن كما هو عند أرسطو، لأن هذا يؤدي إلى ارتباط مصيرها بمصير البدن فتفنى بفنائه، كذلك يرفض أن تكون لها علاقة عارضة كما عند أفلاطون وغيره، لأن النفس جوهر والبدن جوهر أخر، ذلك لأن العلاقة بينهما علاقة لزومية لا مجرد معية كمعية المتضايفين، أو معية معلولي علة واحدة.

إن الشيرازي يلخص نظريته بدقة في عباراته التالية:

«فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها، بل إلى مطلقها، والنفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية، بل من حيث تعينها الشخصية وحدوث هويتها النفسية»[3].

وصرح أن النفس في أول تعلقها بالبدن يختلف حالها عن آخر تعلقها به، لأنها في بدء التكوين مادية ثم تصير عقلاً[4]، وأكد أن للنفس جهة كأنها جوهر عقلي بالقوة، وجهة تعلقية متجددة، مرتبطة بالطبيعة، الأولى ذاتية والثانية

---

(١) راجع الشيرازي: العرشية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص٣٥.

(٢) الشيرازي: الأسفار، ج٨، ص٣٩٤.

(٣) (ن.م)، ج٨، ص٣٨٢.

(٤) (ن.م)، ج٨، مصدر سابق، ص٣٢٩.

لاحقة لذاتها ومضافة إليها[1].

ومن الجدير بالذكر استشكال الملاصدرا على قول المشائين: أن النفس مجردة حدوثاً، قال: لو كان الأمر كما يقولون، فكيف تفسير العلاقة الحاصلة بين النفس والبدن؟ ومن المعلوم أن المجرد عن المادة لا يمكنه أن يتعلق بها. وكيف يتعلق مع فرض أن المجرد ليس له استعداد أو وقت مخصوص؟ والتعلق بالبدن يحتاج إليهما؟

يقول: «فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيتها مضافاً لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن تكون جوهراً»[2]. إن النفس تقوم بتدبير البدن، وأن هذا البدن مركب من مزيج من العناصر المختلفة، وغير المترابطة بل تكون متنازعة لولا قيام النفس بالتدبير، والمحافظة على الانسجام بين أعضاء وآلات البدن، فإذا انحرف المزاج البدني قامت النفس بتصحيحه وتعديله.

من هنا ندرك أن النفس هي غير المزاج، بدليل أن المزاج الفاسد لا يصحح نفسه ولا يصلح ذاته، فيحتاج إلى أمر خارج عنه وهي النفس[3].

إن منشأ انقطاع علاقة النفس عن البدن هو استقلال النفس عنه شيأً فشيأً من خلال سيرها التجريدي، واتجاهها صوب الاستقلالية والاستغناء، هذا هو رأي الشيرازي، لا كما هو عليه جمهور الأطباء والطبيعيين بأن منشأ الانقطاع هو كلال البدن واختلال مزاجه.

يقول الملاصدرا: «فارتحالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت

---

(١) راجع الشيرازي: رسالة في حدوث النفس، مصدر سابق، ص١٣٢.

(٢) راجع الشيرازي: الأسفار، ج٢، ص٤٢.

(٣) (ن.م)، ج٨، ص٢٩-٣٨.

يوجب ارتحالها»[1] وقال: «إن البدن ومزاجه علة للنفس بما هي نفس أي متعلقة وليست علة بالذات لجوهرية النفس وذاتها»[2].

وفي بحث وحدة النفس انقسم الفلاسفة القدماء إلى فريقين: الأول قال بوحدتها وأنها غير منقسمة إلى أجزاء، وهذا يعني أن النفس كيان واحد وإن كان لها آلات تقوم بالأعمال المختلفة، كالإحساس والتفكير والحركة، وقد تبع هذا الفريق أغلب الفلاسفة المسلمين ومتكلميهم والصوفية العرفاء كالشيخ ابن عربي وشيخ الإشراق والفخر الرازي والفارابي والكندي وابن سينا والغزالي وغيرهم. أما الفريق الثاني، فإنه قال: بانقسام النفس وتجزّئها وأن كل جزء يقوم بعمل مستقل عن عمل الآخر، وقد تبنى هذا الرأي كل من أفلاطون والرواقيين، وهذا القول يكتنفه الغموض والتردد.

وقد ردّ ابن سينا على القائلين بكثرة النفوس في الإنسان الواحد حيث يقولون: بالنفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس النطقية «فإذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان علمنا أنه قد أجتمع فيه أنفس متباينة مختلفة الذوات»[3].

قال ابن سينا: إن التناسق بين القوى وعدم التزاحم بينها في تأدية أعمالها دليل على وجود وحدة واحدة تديرها وتدبر أمورها، «لأن فعل قوة من القوى إذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى، لا يمنع القوة الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركاً»[4] وقال: «.. فتكون القوة الغضبية لا تنفعل

---

(١) (ن.م)، ج٩، ص٥٢، وقال: «إن البدن ومزاجه علّة للنفس أي متعلقة وليس علة بالذّات لجوهرية النفس ذاتها»، الشيرازي: المبدأ والمعاد، (م.س)، ص٣٨٣.

(٢) الشيرازي: المبدأ والمعاد، ط١، بيروت دار الهادي، ٢٠٠٠م، ص٣٨٣.

(٣) ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء، (مصدر سابق)، ص٣٤٥.

(٤) (ن.م)، ص٣٤٦.

من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات . . »[1] .

وقد صرح ابن سينا أن : «النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة»[2] .

وذكر ابن عربي : إن «النفس الناطقة هي العاقلة والمفكرة والمتخيلة والحافظة والمصورة والمغذية والمنمية والجاذبة والدافعة والهاضمة . . . فاختلاف هذه القوى . . . ليست بشيء زائد عليها ، بل هي عين كل صورة»[3] .

وقدّم صدر المتألهين بعض الأدلة على وحدة النفس ، كقوله : «إن كل واحد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى البرهان أن ذاته وحقيقته أمر واحد . . »[4] .

وقال : «النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتحرك وتغذو وتنمو وتولد وتحفظ المزاج»[5] .

إن النفس في تكاملها تخرج من القوة إلى الفعل ، وتصل إلى التجرد شيئاً فشيئاً ، ولكن هل هي بذاتها تخرج نفسها إلى الفعلية والتجرد؟

أجاب الشيرازي بالنفي ، لأنها فاقدة للكمال الذاتي في بدايتها يقول : «إن مخرج النفس من القوة إلى الفعل في كمالها العقلي ليست بذاتها إذ الشيء لا يخرج ذاته من النقص إلى الكمال . . فمخرجها إلى الكمال ملك كريم»[6] .

---

(١) (ن . م)، ص٣٤٥ .

(٢) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة (مصدر سابق)، ص٩ .

(٣) من تعليقة حسن زادة الآملي على شرح منظومة السبزواري (مصدر سابق)، ص١٨٢ .

(٤) الشيرازي : الأسفار (مصدر سابق)، ج٩ ، ص٥٦ .

(٥) (ن . م)، ج٨ ، ص١٢٤ .

(٦) الشيرازي : تفسير القرآن الكريم ، (مصدر سابق)، ج٧ ، ص٣٢٩ .

أما مسألة خلود النفس فبعض فلاسفة اليونان كسقراط وأفلوطين [١] وأفلاطون وغيرهم قالوا بخلودها.

وتأثر بعض فلاسفة المسلمين باليونانيين في بحث خلود النفس بعض التأثر، وخاصة أفلاطون، فالكندي كان متأثراً به وبسقراط وأفلوطين. وكان الفارابي متردداً في خلود النفس، أو غامضاً كما زعم الدكتور صليبا[٢] وأشار إلى ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي بقوله: إن الغموض يكتنف مسألة النفس عند الفارابي في المشرق وابن رشد في المغرب [٣].

وكان ابن رشد يعتقد بالمعاد الروحاني فحسب، لأنه يعتبر أن الجسم وما يحويه من العقول الشخصية هالكة ولا يبقى إلا العقل العام[٤].

وبما أن النفس هي كمال الجسم في تعريف الفلاسفة، فإن ابن سينا اعتبرها خالدة.

وأثيرت بعض الشكوك من بعض علماء الكلام والفلاسفة: بأن ابن سينا ينكر المعاد الجسماني وإن آمن بالمعاد الروحاني.

ودافع عنه البعض كالملا صدرا، قال: إنه يؤمن بالمعاد الجسماني وإن لم يساعده الدليل العقلي، فقد صدّق الوحي، حيث قال: «والظاهر من كتب الشيخ الرئيس أنه ينكر المعاد الجسماني، وحاشاه ذلك، إلا أنه لم يحصل

---

(١) «وتنوعت أدلته (أفلوطين) على الخلود من أدلة عقلية إلى صوفة أو ذوقية بالإضافة إلى الأدلة الدينية...». يُنظر: د. حربي عطيتو «ملامح الفكر الفلسفي..»، دار العلوم العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص١٦٦.

(٢) راجع د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، (مصدر سابق)، ص١٦٦.

(٣) د. بدوي: في النفس لأرسطاليس (مصدر سابق)، ص١٣.

(٤) راجع محمد بيصار: في فلسفة الوجود والخلود، (مصدر سابق)، ص١٧٦.

بالبيان والبرهان . . »[1] .

والمعاد هو عود الأرواح إلى أجسادها . وعودها إلى خالقها ومبدعها .

والبدن بدنان : مادي يتخلص منه وهو كالقشر . وبدن برزخي ذو حياة ذاتية ، لا يعروه الموت والفناء . وقال الغزالي في معرض قوله عن خلود النفس : «كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد قوة أن يفسد ، وفعل أن يبقى . . »[2] .

أما مسألة إعادة المعدوم..

فإن الفلاسفة يعتقدون بامتناع إعادة المعدوم ، ويقصدون من قولهم هذا ، أن الشيء إذا عدم لا يمكن إعادته بعينه ، لأنه يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال أيضاً ، ويلزم منه أيضاً إمكان إيجاد المعدوم ابتداءً وهذا يعني إمكان إيجاد المثلين معاً في زمن واحد وهذا محال . كذلك يلزم منه كون المعاد عين المبتدأ وهذا محال أيضاً ، إذ حيثية الإعادة غير حيثية الابتداء .

أما بعض المتكلمين فإنهم قالوا : بإمكان إعادة المعدوم ، وظنوا أن إنكار إمكان الإعادة يلزم منه إنكار المعاد الجسماني .

لكن «لا علاقة للمعاد بمسألة إعادة المعدوم ، وذلك أن الموت ليس عدماً والميت لا ينعدم»[3] لأن الموت هو عبارة عن انتقال من نشأة دنيوية إلى نشأة أخروية ، هذا ما ردّ به الفلاسفة .

---

(1) الشيرازي : المبدأ والمعاد ، (مصدر سابق) ، ص٥٠٢ .

(2) الغزالي : معارج القدس ، (مصدر سابق) ، ص١٠٥ .

(3) محمد مهدي المؤمن : شرح نهاية الحكمة ، (مصدر سابق) ، ج١ ، ص١٧٥-١٧٦ .

ويعتقد بعض القدماء أن الحياة تعود إلى الموتى من بقايا الجسد وهي آخر السلسة من العمود الفقري أطلقوا عليها «عَجْب الذَنَب»[1] تبقى بعد تحلل البدن.

ونقل الشيرازي المعاني المتعددة التي أطلقت على «عَجْب الذنَب» منها «هو العقل الهيولاني، وقيل الهيولى الأولى، وقيل الأجزاء الأصلية . . . »[2] وقال الغزالي هي النفس والشيخ محي الدين بن عربي قال: «هي أعيان الجواهر الثابتة»[3].

وقال الشيرازي كذلك: إن إعادة المعدوم أمر غير ممكن لأن إعادة ذلك البدن اللحمي يلزم منه إضافة لما تقدم من المحاذير تكرار الوجود وهذا محال، ونقل قول العرفاء: «لا تكرار في التجلي» و«أن الله تعالى لا يتجلى في صورة مرتين»[4].

وأوضح صدر المتألهين إن هدف الآخرة هو تهذيب النفس وتخليصها من كدورات العالم الدنيوي، وأنها أعلى مرتبة في الوجود لذا فهي موجودة قبل الدنيا وستبقى بعدها، فالجنة والنار موجودتان بالفعل، لا أنهما ستوجدان مستقبلاً[5].

إن معقولات النفس تكون مشاهدة بعد انقطاع علاقة النفس مع البدن، وتكون في حالة من الإشراق والكشف الحضوري، يقول المولى صدرا: «فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الثوب صارت المعقولات

---

(١) راجع د. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، (مصدر سابق)، ج٤، ص٣٩٠.

(٢) الشيرازي: المظاهر الإلهية، (مصدر سابق)، ص١٣٧-١٣٨.

(٣) (ن.م)، ص١٣٧-١٣٨.

(٤) راجع محمد مهدي المؤمن: شرح نهاية الحكمة للطباطبائي، (مصدر سابق)، ص١٧٦.

(٥) راجع الشيرازي: الأسفار، مصدر سابق، ج٩، ص١٦٢.

مشاهدة. فكان التذاذ النفس بحياتها العقلية أتم . . .»[1] والقول بالمعاد ينقسم إلى أربعة أقوال:

أ) القول بالمعاد الجسماني فحسب، وهو قول بعض المتكلمين والفقهاء والمتحدثين.

ب) القول بالمعاد الروحاني فحسب كقول المشائين من المسلمين.

ج) القول بالمعادين الجسماني والروحاني معاً، وهو قول بعض فلاسفة الإسلام ومتكلميهم. وكثير من علماء الإمامية ومشايخ العرفاء.

د) قول المنكرين للمعاد مطلقاً وهم الدهريون والملاحدة وبعض الأطباء القدماء والطبيعيين.

وأكد الشيرازي أن المعاد هو معاد البدن والنفس بعينهما ولا يعني هذا بإمكان إعادة المعدوم، وإنما يقصد بعين البدن، هو ذلك الحيوان الداخلي أو الباطني الذي يحيا به الإنسان ولا يعتريه الموت في الدنيا والآخرة، وقال: «وهي (أي النفس) الجوهر الباقي منا إلى يوم الحشر والحساب مع اضمحلال الأجزاء البدنية»[2].

هذا والحمد لله ربّ العالمين أولاً وآخراً.

محرم ١٤٢٥ هـ / آذار ٢٠٠٤

---

(١) (ن.م)، ص٤٥٠.

(٢) الشيرازي: تفسير القرآن، (مصدر سابق)، ج٦، ص٢٨١.



الفهارس

أبيض

فهرس الأعلام

(١) ابن رشد «أبو الوليد» (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م – ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م)

(٢) ابن سينا «أبو علي» (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م – ٤٢٨ هـ/ ١٠٣٨م).

(٣) ابن عربي «محيي الدين الشيخ الأكبر» (٥٦٠هـ/ ١١٦٥م – ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)

(٤) ابن مسكويه «أحمد بن محمد بن يعقوب» (ت ٤٢٠هـ)

(٥) أبو إسحاق النوبختي (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١م)

(٦) أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ)

(٧) الأردبيلي، صفي الدين (ت ٧٣٥هـ/ ١٢٤٩م)

(٨) أرسطوطاليس (٣٨٤ – ٣٢٢) ق.م

(٩) الأسترابادي، محمد علي (ت ١٠٢٢هـ-١٦١٣م).

(١٠) الأصبهاني، محمد (ت١٠٤٥هـ/ ١٣١٥م)

(١١) الأصفهاني، محمد حسين (١٢٩٢-١٣٦١هـ)

(١٢) أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧) ق.م

(١٣) الآمدي، عبد الواحد بن محمد (ت ٥١٠هـ)

(١٤) إنباذوقليس (٤٩٠ – ٤٣٠) ق.م

(١٥) إنكساجوراس (٥٠٠ – ٤٢٨) ق.م

(١٦) الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن ركن الدين (٦٨٠هـ-٧٥٦هـ)

(١٧) التبريزي، آغا علي المدرِّس (ت ١٣١٠هـ)

(١٨) الجبعي، زين الدين العاملي المعروف بـ«بالشهيد الثاني» (٩١١هـ - ٩٦٦هـ)

(١٩) الجرجاني، علي بن محمد (٧٤٠هـ/ ١٣٣٩م - ٨١٦هـ/ ١٤١٣م)

(٢٠) الحلي، الحسن بن يوسف المطهّر الحلي المعروف بالعلاّمة الحلي (٦٤٨هـ- ٧٢٦هـ)

(٢١) الحموي، سعد الدين حموية (٦٥٠ هـ/ ١٢٥٢م)

(٢٢) خسروشاهي، شمس الدين عبد الحميد (ت ٥٨٠هـ)

(٢٣) الداماد، السيد محمد باقر، المعروف بالميرداماد (ت ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م)

(٢٤) الدواني، جلال الدين محمد بن سعيد (ت ٩٠٨هـ)

(٢٥) ديمقريطس (٤٦٠ - ٣٦١) ق. م

(٢٦) الرازي، محمد بن عمر أبو عبد الله، المعروف بالفخر الرازي (٥٤٤هـ/ ١١٤٨م-٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)

(٢٧) الرضي، السيد الشريف (٤٠٦هـ - ١٠١٥م).

(٢٨) الزواوي، علي بن حسين (ت ٩٤٧هـ)

(٢٩) الزنجاني، أبو عبد الله (لم يُذكر اسمه)، (ولد ١٣٠٩هـ/ ١٨٩٣م)

(٣٠) السبزواري، ملا هادي (ت ١٢٧٩هـ)

(٣١) سقراط (٤٧٠-٣٨٩) ق. م

(٣٢) السهروردي، شهاب الدين أبو الفتوح، المعروف بالشيخ المقتول، يحيى بن حبش (٥٤٩هـ/ ١١٥٥م - ٥٨٧هـ/ ١١٩١)

(٣٣) الشهرزوري، شمس الدين (ت حوالي ٦٨٧هـ)

(٣٤) الشيرازي، قطب الدين (ت ١٣١٠هـ)

(٣٥) الشيرازي، محمد بن إبراهيم القوّامي المعروف الملاصدرا وبصدر الدين وبصدر المتألهين (٩٨٠هـ/ ١٥٧١م - ١٠٥٠هـ/ ١٦٤١م)

(٣٦) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)

(٣٧) الصفوي، إسماعيل (ولد ٨٩٢هـ/ ١٤٨٧م)

(٣٨) الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ)

(٣٩) طهماسب (١٥٢٤م - ١٥٧٦م)

(٤٠) الطوسي، محمد، أبو جعفر المعروف بشيخ الطائفة (٣٨٥هـ - ٤٦٠هـ)

(٤١) الطوسي، نصير الدين، المعروف بالخواجة، محمد بن الحسن (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)

(٤٢) العاملي، بهاء الدين، اسمه محمد بن حسين بن عبد الصمد، (٩٥٣هـ/ ١٥٤٧م-١٠٣١هـ/ ١٦٢١م)

(٤٣) الغزّالي، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد المعروف بحجة الإسلام (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ/ ١١١١م)

(٤٤) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن محمد بن طرخان (٢٥٧هـ - ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)

(٤٥) فندرسكي، مير أبو القاسم (ت ١٠٥٠ هـ/ ١٦٤١م)
(٤٦) فيثاغورس (٥٧٢-٤٩٧) ق.م

(٤٧) القمي، بن بابويه وهو أبو الشيخ الصدوق (ت ٣٢٩ هـ)
(٤٨) القمي، جعفر (ت ٢٩٠هـ/ ٩٠٣م)
(٤٩) القوشجي، علاء الدين محمد بن علي (ت ٨٧٩ هـ)

(٥٠) الكاشاني، ملا محسن ويلقب بالفيض الكاشاني والمعروف أيضاً بالملا محسن الفيض (ت ١٠٩١هـ)
(٥١) كانط، أمانويل (١٧٢٤م - ١٨٠٤م)
(٥٢) الكركي، نور الدين العاملي والمعروف بالمحقق الثاني (ت ٩٤٠ هـ)
(٥٣) الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٨هـ)
(٥٤) الكندي، يعقوب بن اسحق (١٨٥هـ-٢٦٠هـ)
(٥٥) الكونت دوغوبينو (١٨١٦م - ١٨٨٢م)

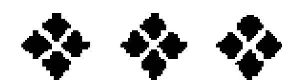
(٥٦) لالاند، أندريه الفرنسي (١٨٦٧م - ١٩٦٤م)
(٥٧) اللاهيجي، عبد الرزاق (ت ١٠٥١هـ)

(٥٨) المازندراني، هادي (ت ١١٢٠هـ/ ١٧٨٠م)
(٥٩) ماكس هورتن (١٨٧٤م - ١٩٤٥م)
(٦٠) السيد المرتضى، الملقب بعلم الهدى (٣٣٥هـ - ٤٣٦هـ)
(٦١) المرتضى، محمد (ت ١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م)
(٦٢) المصباح، محمد تقي (ولد ١٩٣٤م)
(٦٣) المطهري، مرتضى (ت ١٣٩٩هـ)

(٦٤) الشـيخ المفيـد، محمـد بـن محمـد بـن النعمـان (٣٣٦ هـ/ ٩٤٧م - ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م)

(٦٥) النوري، آغا علي (ت ١٢٤٦هـ)

(٦٦) هشام بن الحكم (ت ٢٠٠هـ)
(٦٧) الهيدجي، محمد معصوم (ت ١٣٤٩هـ)
(٦٨) هيوم، دافيد (١٧١١م-١٧٧٦م)



المصادر والمراجع

(١) القرآن الكريم.

(٢) أبو ريان، د. محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية.

(٣) إخوان الصفا، وخلاّن الوفا: قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

(٤) أرسطو، (في النفس): ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩م.

(٥) أرسطو، (في النفس): ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط١، بيروت، دار القلم.

(٦) الأشتياني: مقدمة الشواهد الربوبية لصدر المتألهين، ط٢، إيران، جامعة مشهد، ١٩٨١م، مؤسسة التاريخ العربي.

(٧) الأشعري، علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين، طبع في القاهرة، ١٩٥٠م.

(٨) آملي، حسن زادة: النور المتجلي في الظهور الظلّي، ط٢، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٤ هـ.

(٩) آملي، حسن زادة: سرح العيون في شرح العيون، ط٢، إيران، قم، مكتب الإعلامي الإسلامي، ١٤٢١هـ.

(١٠) الأمين، محسن: أعيان الشيعة، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٦م.

(١١) الأهواني، د. أحمد فؤاد: أفلاطون، دار المعارف، مصر.

(١٢) الأهوانـي ، د. أحمـد فـؤاد : الكنـدي فيلسـوف العـرب ، وزارة الثقافـة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة ، ١٩٨٥ .
(١٣) الأهواني ، د. أحمد فـؤاد : فجر الفلسـفة اليونانيـة قبل سـقراط ، ط١ ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٤م .
(١٤) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ط١ ، التمدّن ، ١٣٢١هـ .
(١٥) ابن رشد : تهافت التهافت ، تقديم وشرح محمد عابد الجابري ، ط١ ، مركـز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨م .
(١٦) ابن سـينا ، الحسـين بـن علـي : الإشـارات والتنبيهات ، قسـم٣ (الإلـهيات) ، تحقيق سليمان دنيا ، ط٢ ، بيروت ، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر ، ١٩٩٣م .
(١٧) ابن سينا ، الحسين بن علي : التعليقات ، تحقيق عبد الرحمن بـدوي ، إيـران ، طهران ، مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤٠٤ هـ .
(١٨) ابن سينا ، الحسـين بـن علـي : الرسـالة الأضحويـة في المعـاد ، تحقيـق سـليمان دنيا ، ط١ ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ١٩٤٩م .
(١٩) ابن سينا ، الحسـين بـن علـي : الشـفاء مـن كتـاب النفـس ، تحقيـق حسـن زاده الآملي ، ط٢ ، إيران ، قم ، مكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤١٧هـ .
(٢٠) ابن سينا ، الحسين بن علي : المبدأ والمعاد ، ط١ ، طهران ، مؤسسـة مطالعـات إسلامي ، مركز فروش ، ١٣٦٣هـ .
(٢١) ابن سـينا ، الحسـين بـن علـي : النجـاة ، إيـران ، طـهران ، المكتبـة المرتضويـة ، ١٣٦٤هـ . ش .
(٢٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج١ ، بيروت ، دار صادر .
(٢٣) ابن عربي : فصوص الحكم ، شرح القيصري ، ط١ ، إيران .
(٢٤) ابن عربي : فصـوص الحكـم ، شـرح عبـد الـرزاق القاشـاني ، ط٣ ، مصـر ، مطبعة مصطفى البابي ، ١٤٠٧هـ .
(٢٥) ابن عربي : فصـوص الحكـم ، شرح مؤيـد الديـن الجنـدي ، تعليـق وتصحيـح

جلال الدين الأشتياني، ط٢، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣هـ.
(٢٦) بازوكي، د. شهرام: مقالة بعنوان «المعرفة العرفانية عند الملاصدرا»، مجلة المحجة، العدد (صفر)، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، بيروت، حزيران، ٢٠٠١/ ربيع الأول ١٤٢٢هـ.
(٢٧) بدوي، د. عبد الرحمن: أفلوطين عند العرب، تحقيق وتقديم عبد الرحمن، ط٣، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.
(٢٨) بدوي، د. عبد الرحمن: أمانويل كانت، ط١، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.
(٢٩) بدوي، د. عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة، ط٢، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.
(٣٠) بدوي، د. عبد الرحمن: أفلاطون في الإسلام، ط٢، دار الأندلس، ١٩٨٠م.
(٣١) بدوي، د. عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م.
(٣٢) بيصار، د. محمد: في فلسفة الوجود والخلود، ط٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧م.
(٣٣) التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، تحقيق علي دحروج، ط١، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
(٣٤) الجابري، د. محمد عابد: بنية العقل، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠م.
(٣٥) الجابري، د. محمد عابد: نحن والتراث، ط٤، المركز الثقافي العربي.
(٣٦) الجرجاني، السيّد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الحنفي، التعريفات، حواشي وفهارس محمد عيون السّود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

(٣٧) الحسن، د. نزيه: صدر الدين الشيرازي، أطروحة دكتوراه، إشراف: الأستاذ عبد الكريم اليافي عام ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
(٣٨) الحفني، د. عبد المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م.
(٣٩) الحفني، د. عبد المنعم: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط٢، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م.
(٤٠) الحلّي، العلاّمة الحسن بن المطهّر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ط١، إيران، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢١هـ.
(٤١) الحلّي، العلاّمة الحسن بن المطهّر: توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط٢، إيران، انتشارات شكوري، ١٤١٣هـ.
(٤٢) حمادة، د. طراد: فلسفة ملاصدرا، جامعة آزاد الإسلامية.
(٤٣) الحموي، ياقوت: معجم البلدان، بيروت.
(٤٤) حنفي، د. حسن: من العقيدة إلى الثورة، ج٤، ط١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨م.
(٤٥) الخضيري، د. زينب: ابن سينا وتلامذته، ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٦م.
(٤٦) الخميني، الإمام روح الله: المعاد في نظر الإمام، إعداد لجنة إحياء آثار الإمام الخميني، ترجمة محمد جواد، ط١، دار الرسول الأكرم (ص)، لبنان، ٢٠٠٢م.
(٤٧) خواجوي: محمد، مقدّمة مفاتيح الغيب للشيرازي، ج١، ط١، لبنان، الإرشاد للطباعة والنشر، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٩هـ.
(٤٨) الدواني، جلال الدين: رسالة «حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم»، ط١، ١٩٤٧، (لم يُذكر مكان الطبع).
(٤٩) ديناني، د. غلام حسين: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج٢،

ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.
(٥٠) ديناني، د. غلام، حسين: مناجاة الفيلسوف، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.
(٥١) الرازي، فخر الدين: كتاب المحصل، تحقيق د. حسين أتاي، ط١، قم، منشورات الرضي، ١٩٩٩م.
(٥٢) راسل، برنارد: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ج١، ط١٩٥٤م.
(٥٣) راسل، برنارد: حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، ج١، مجلة عالم المعرفة، العدد٦٢، ١٩٨٣.
(٥٤) زكريا، د. إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، ط٢، مصر، دار مصر للطباعة، ١٩٧٢م.
(٥٥) الزنجاني، أبو عبد الله (لم يُذكر الاسم): مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتالهين، ط١، دمشق، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ١٤٢٣هـ.
(٥٦) السبزواري، ملاهادي، شرح المنظومة، تعليق حسن زادة الآملي، ج٥، ط١، إيران، قم، مطبعة نشرناب، ١٤٢٢هـ.
(٥٧) سيدبي، د. جمال: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.
(٥٨) الشهرزوري، شمس الدين محمد: شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتعليق حسين ضيائي، ط٢، إيران، مطالعات فرهنكي، ١٣٨٠هـ.
(٥٩) الشيبي، كامل: الصلة بين التصوّف والتشيّع، ط٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٢م.
(٦٠) الشيرازي، صدر الدين: أسرار الآيات، تحقيق محمد خواجوي، ط١، قم، دار نشر جيب، ١٤٢٠هـ.

(٦١) الشيرازي ، صدر الدين : الشواهد الربوبية مع حواشي هادي السبزواري ، تعليق وتقديم وتصحيح جلال الاشتياني ، ج١ ، ط٢ ، إيران ، جامعة مشهد ، مؤسسة التاريخ العربي ، ١٩٨١م .
(٦٢) الشيرازي ، صدر الدين : العرشية ، تعليق فاتن اللبون ، ط١ ، بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي ، ٢٠٠٠م .
(٦٣) الشيرازي ، صدر الدين : المبدأ والمعاد ، ط١ ، بيروت ، دار الهادي ، ٢٠٠٠م . (وأيضاً طبعة طهران ، مطالعات إسلامي) .
(٦٤) الشيرازي ، صدر الدين : المشاعر ، ترجمة ابتسام الحموي ، تعليق وتصحيح فاتن اللبون ، ط١ ، بيروت ، مؤسسة التاريخ العربي ، ٢٠٠٠م .
(٦٥) الشيرازي ، صدر الدين : المظاهر الإلهية ، تحقيق جلال الدين الاشتياني ، ط٢ ، إيران ، المكتب الإعلامي الإسلامي للحوزة العلمية في قم ، ١٤١٩هـ .
(٦٦) الشيرازي ، صدر الدين : تفسير القرآن الكريم ، ج٧ ، ط٢ ، قم ، مطبعة أمير ، ١٤١٥هـ .
(٦٧) الشيرازي ، صدر الدين : رسالة في حدوث العالم ، تصحيح وتحقيق د. سيد حسين موسويان ، طهران ، وزارة فرهنك وإرشاد إسلامي .
(٦٨) الشيرازي ، صدر الدين : مجموعة فلسفي صدر الدين ، جاب أول ، طهران ، إنتشارات حكمت ، ١٣٧٥هـ . ش .
(٦٩) الشيرازي ، صدر الدين : مفاتيح الغيب ، تعليق علي النوري ، تقديم محمد خواجوي ، ط١ ، بيروت ، الإرشاد للطباعة والنشر ، مؤسسة التاريخ العربي ، ١٩٩٩م .
(٧٠) الشيرازي ، صدر المتألهين : إيقاظ النائمين ، إيران ، طهران ، مؤسسة مطالعا ، ١٣٦١هـ . ش .
(٧١) الشيرازي ، محمد بن إبراهيم صدر المتألهين : الحكمة المتعالية في السفار العقلية الأربعة ، إيران ، مصطفوي .

(٧٢) الصدر، السيد الشهيد محمد باقر: فلسفتنا، ط١٥، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
(٧٣) صليبا، د. جميل: تاريخ الفلسفة العربية، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م.
(٧٤) الطباطبائي، العلاّمة السيّد محمد حسين: الشيعة في الإسلام، ج١، ط١، بيروت، مركز بقية الله، ١٩٩٩م.
(٧٥) الطباطبائي، العلاّمة السيّد محمد حسين: الشيعة، تعريب جودا علي، الكسار، ط١، إيران، مؤسسة أم القرى، ١٤١٦هـ.
(٧٦) الطباطبائي، العلاّمة السيّد محمد حسين: مقالة «إطلالة على حياة صدر الدين الشيرازي ومنهجه الفلسفي»، مجلة الفجر، إيران، قم، العدد٢، ١٤٠٤هـ.
(٧٧) الطباطبائي، العلاّمة السيّد محمد حسين: نهاية الحكمة، مع تعليقة محمد تقي المصباح اليزدي، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.
(٧٨) الطوسي، الخواجة نصر الدين: تلخيص المحصّل، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥م.
(٧٩) عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
(٨٠) العثمان، عبد الكريم: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط١، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
(٨١) العراقي، د. عاطف: الميتافيزيقيا في فلسفة بن طفيل، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١م.
(٨٢) العراقي، د. عاطف: مذاهب فلاسفة المشرق، ط٦، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٨م.
(٨٣) عطيتو، د. حرب عبّاس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة

الاسكندرية، تقديم الدكتور علي عبد المعطي، ط١، بيروت، دار العلوم العربية، ١٩٩٢م.
(٨٤) العلوي، هادي: الحركة الجوهرية عند الشيرازي، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م.
(٨٥) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.
(٨٦) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: روضة الطالبين، تحقيق الشيخ محمد أبو العلا، مصر، مكتبة الجندي.
(٨٧) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تعليق محمود بيجو، ط١، دمشق، دار الألباب، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
(٨٨) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، ط١، دمشق مطبعة الصباح، ٢٠٠٠م.
(٨٩) فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، ط١، منشورات دار الأنوار، ١٩٦٨م.
(٩٠) فيلشيز، خوسيه ميغيل: بحث «طبيعة النفس الإنسانية وقواها عند الملاصدرا الشيرازي»، مجلة دراسات عربية، عدد٩-١٠، السنة ٣٥، ١٩٩٩م، دار الطليعة، بيروت.
(٩١) الفيومي، أحمد بن محمد علي المقري: المصباح المنير، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
(٩٢) قاسم، د. محمود: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، مطبعة الفكرة، ١٩٤٩م.
(٩٣) القبانجي، أحمد: النفس، ط١، إيران، مطبعة السرور، ٢٠٠١م.
(٩٤) قطايا، عبدو علي: المعاد الجسماني، ط١، بيروت، دار العلم، ٢٠٠١م.
(٩٥) القيصري، داوود محمود: كتاب مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص

الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، تحقيق دار الاعتصام، مراجعة محمد حسن الساعدي، ط١، إيران، مطبعة مهر، ١٤١٦هـ.
(٩٦) كرم، د. يوسف: الفلسفة الأوربية الوسيطة، بيروت، دار القلم، ١٩٨٩م.
(٩٧) كوربان، البروفسور هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قديسي، ج١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦م.
(٩٨) كوربان، هنري: مقدّمة لكتاب المشاعر، لصدر المتألهين، ترجمة ابتسام الحموي، ط١، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
(٩٩) لالاند، أندريه: المعجم الاصطلاحي والنقد الفلسفي، ط٢، باريس، بيروت، منشورات عويدات، ٢٠٠١م.
(١٠٠) المؤمن، محمد مهدي: شرح نهاية الحكمة، ج١، ط١، إيران، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤٢٢هـ.
(١٠١) مدكور، د. إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة، دار المعارف، ١٩٤٧م، ج١.
(١٠٢) مرشان، د. سالم: الجانب الإلهي عند ابن سينا، ط١، بيروت، دار قتيبة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
(١٠٣) المصباح، الشيخ محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م.
(١٠٤) المصباح، الشيخ محمد تقي: معرفة الذات، ترجمة محمد علي التسخيري، ط١، بيروت، مؤسسة البلاغ، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
(١٠٥) المطهري، الشهيد الشيخ مرتضى: المعاد، ترجمة جواد علي الكسّار، ط٢، بيروت، مؤسسة الثقلين، ١٤١٩هـ.
(١٠٦) المطهري، الشهيد الشيخ مرتضى: دروس فلسفية في شرح منظومة السبزواري، شمس المشرق، ترجمة مالك وهبي، بيروت، ط١،

١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
(١٠٧) المطهري، الشهيد الشيخ مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، ط١، إيران، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ.
(١٠٨) نعمة، الشيخ عبد الله: فلاسفة الشيعة، ط١، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٧م.
(١٠٩) النيسابوري، قطب الدين أبو جعفر: الحدود، تحقيق د. محمود يزدي مطلق، ط١، قم، مطبعة مهر، مؤسسة الإمام الصادق "ع"، ١٤١٤هـ.
(١١٠) هاني، إدريس: ما بعد الرشدية، ط١، بيروت، مركز الغدير، ٢٠٠٠م.
(١١١) هويدي، د. يحيى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مصر، مكتبة وهبة، ١٩٦٥م.
(١١٢) اليافي، د. عبد الكريم: الشيرازيون الثلاثة ومقالات أخرى، ط١، دمشق، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
(١١٣) اليوزبكي، جمال محمد صالح: غضبة الفلاسفة، طهران، مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية، ١٩٩٩م.

مراجع الموسوعات والمجلات

(١) شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، إيران، مشهد، الاستانة الرضوية، ١٤١٤هـ.

(٢) الموسوعة العربية، رئيس التحرير معن زيادة، ج١، ط١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

(٣) محاورة فيدون، ترجمة علي النشار وعباس الشربيني، مصر، دار المعارف، ١٩٧٤م.

(٤) مجلة المحجة، بيروت، المعهد الإسلامي للعلوم الحكمية، العدد (٠)، حزيران، ٢٠٠١م.

(٥) مجلة الدراسات الأدبية، لبنان، الجامعة اللبنانية، العددين١-٢، ١٩٦٥م.

الفهرس

إنه لمن الملفت أن تبقى شخصية فذّة كالشيرازي (التقت عندها مجمل تيارات الفكر الإنساني، وتجسدت في عبقريتها كل التوجهات الفكرية والفلسفية واللاهوتية، والنوازع الدينية والروحية) مغمورة كل هذا الزمن، وإنه لمن الغريب كذلك أن لا يتم استثمار آفاقه الرحبة واستلهامها، والانتفاع منها في كل مراحل تفكيرها الذي تلا حضورها، والعمل الذي بين أيدينا، والذي يأتي في السياق عينه للباحث الأستاذ صادق المسلم في محاولة رصد ملامح الفكر الفلسفي لملا صدرا، وفي الكشف عن المميزات الفكرية الإبداعية التي يحفل بها نتاجه، وفي إبراز الملامح الفنية والخصبة لتجربته العقلية.

وهو إذ اختار النفس موضوعاً لبحثه فلأن هذا الموضوع على وجه الخصوص . وحسب ما أرى . كان أحد معالم عبقرية الشيرازي وتألقه، ومناحي ابتكاره وتفرده، وجوانب نجاحه وتجديده. ولقد اجتمعت في هذا المورد من موارد فكره جملة كبيرة من ملامحه الشخصية ومميزاته، ومجموعة وافرة من خصاله وملكاته وبرزت في ثناياه قدراته وإمكاناته العقلية والروحية، وتبدت طرائق اشتغاله الفلسفي وتأمله وتنظيره الأكثر أصالة وعمقاً.

د. خنجر حمّية



